El Evangelio según Juan
I - XII

RAYMOND E. BROWN, S. S.

EDICIONES CRISTIANDAD

EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

I - XII

NTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS

por

RAYMOND E. BROWN, S.S.



EDICIONES CRISTIANDAD
Serrano, 51 - 1.°
MADRID

Pertenece este libro a la serie «The Anchor Bible»
y fue publicado por
Doubleday & Company, Inc., Garden City, Nueva York

Título original
THE GOSPEL ACCORDING TO JOHN (I-XII)

Traducción de
J. VALIENTE MALLA

Nihil obstat
Myles M. Bourke, SSL, STD)
Censor librorum

Imprimatur
† Terence J. Cooke, D.D.
Nueva York, 24-2-1966

ISBN: 84-7057-425-6 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-426-4 (Tomo I)
Depósito legal: M. 44.718-1999 (I)

Printed in Spain

Grafomedia, S.A. - Lanuza, 17 - 28028 Madrid

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

I. *EL PRÓLOGO*

II. *EL LIBRO DE LOS SIGNOS*

Primera parte: *Los días iniciales de la revelación de Jesús*

Segunda parte: *De Caná a Caná*

Tercera parte: *Jesús y las fiestas principales de los judíos*

Cuarta parte: *Jesús avanza hacia la hora de la muerte y la gloria*

Conclusión:
Balance y resumen del ministerio de Jesús

III. *EL LIBRO DE LA GLORIA*

Primera parte: *La Última Cena*

Segunda parte: *El relato de la Pasión*

PREFACIO

Este volumen es la primera parte de una traducción y comentario sobre el cuarto Evangelio. Contiene la introducción general al evangelio y el estudio de los caps. 1-12, o relato joánico del ministerio público de Jesús (el mismo evangelio presenta un corte al final del cap. 12). El segundo volumen se ocupará de los caps. 12-21, que abarcan la última cena, la pasión de Jesús y las apariciones del Resucitado. Ambos volúmenes tendrán aproximadamente la misma extensión, y al final del segundo irán los índices correspondientes a toda la obra.

La tremenda amplitud alcanzada en los últimos años por el trabajo de investigación acerca de Juan y de un notable cambio de orientación experimentado por los estudios joánicos (cf. Introducción, I) exigen un tratamiento extenso y detallado de esta materia. Esperamos, sin embargo, que el lector no lamentará el tiempo y el esfuerzo exigido por el estudio de estos volúmenes, pues el cuarto Evangelio bien merece toda la atención que le podamos dedicar. Ya A. Harnack observó que este evangelio es uno de los mayores enigmas de la primitiva historia del cristianismo; más recientemente, C. H. Dodd ha afirmado que, si conseguimos entender a Juan, habremos comprendido qué era realmente el primitivo cristianismo. No resulta difícil admitir que este libro, enigma y clave a la vez, exige una extensa explicación. De nada serviría aquí una traducción acompañada de breves notas, pues los numerosos comentarios a Juan ya existentes denunciarían en seguida, por comparación, con brutal claridad, lo superficial e inadecuado de semejante proceder.

Mucho ha dudado el autor antes de emprender esta tarea de componer un nuevo comentario a Juan, precisamente porque ya existen otros muchos, y excelentes, en inglés y alemán. Por otra parte, la brillante originalidad de esos comentarios y la abundante bibliografía periódica sobre Juan han hecho que los estudios joánicos adquieran una embarazosa frondosidad. Ocurre con frecuencia que sólo utilizando varios comentarios, cada cual con su propio enfoque, puede

obtener el investigador interesado una apreciación correcta de los problemas planteados a propósito de Juan y de sus posibles soluciones. Así, el factor que, entre otros, más ha impulsado al autor a tomar la decisión de componer estos volúmenes ha sido la convicción de que ya ha llegado el momento de recoger los frutos de las brillantes, aunque aisladas, aportaciones de sus predecesores, formando una síntesis de todo lo valioso que contienen sus muy divergentes maneras de abordar este evangelio. El autor no tiene la menor idea de si sus colegas en las tareas de la investigación estarán o no de acuerdo en que, para llevar a cabo esa síntesis, la postura correcta es la que él ha elegido: concretamente, la que parte de una teoría moderadamente crítica acerca de la composición de este evangelio, combinada con la convicción de que sus raíces se hunden en la tradición histórica referente a Jesús de Nazaret. En todo caso, el hecho de que en este mismo comentario se preste atención honrada y equitativamente (así lo espero) tanto a los puntos de vista de los críticos más avanzados como a los de aquellos otros que se inclinan a una valoración más tradicional del evangelio, será de gran utilidad a los estudiantes.

Afortunadamente vivimos en una época en que se ha logrado una mayor objetividad en la investigación bíblica, de forma que el comentarista puede beneficiarse de los trabajos serios realizados por investigadores de todas las comuniones religiosas. En este sentido ha sido de gran utilidad la distinción claramente establecida entre las ideas de los autores bíblicos (que constituyen el campo del escriturista) y el uso que de ellas han hecho las teologías que las han desarrollado (ámbito propio del teólogo). El segundo punto es importante, pues la mayoría de los que leen la Escritura está integrada por creyentes para quienes la Biblia es algo más que un interesante testimonio de ciertos fenómenos religiosos del pasado. Tampoco el escriturista puede olvidarlo sin riesgo de caer en una esquizofrenia religiosa. Sin embargo, como ya hemos podido comprobar, el sincero compromiso confesional con una postura teológica es perfectamente compatible con una decidida negativa a hacer que el texto bíblico diga más de lo que su autor quiso decir. Nada impide que los investigadores de las distintas confesiones se pongan de acuerdo acerca del sentido literal de la Escritura, aunque pueden discrepar en cuanto a la importancia de ciertos pasajes en la evolución de la teología. Éste es el espíritu en que el autor ha proyectado esta obra.

En la traducción se ha procurado mantener un lenguaje correcto y actual. No se pretende que el texto posea belleza literaria formal, aun en el caso de que el autor fuera capaz de ello; se aspira únicamente a verter el griego sencillo, cotidiano, del evangelio en el castellano ordinario de nuestros días. No es fácil trazar en una obra escrita la línea que separa un buen lenguaje moderno de sus formas excesivamente coloquiales, aunque se ha cuidado mucho en esta traducción evitar todo aquello que pudiera traspasar los límites del idioma correcto. El continuo vaivén entre conversaciones y disputas que aparece en el evangelio es el ámbito en que más delicado resulta este problema del lenguaje adecuado.

En algunas ocasiones, el deseo de emplear el vocablo castellano más idóneo ha tenido que ceder ante la necesidad de conservar un término teológico de importancia capital para el evangelista. Así, por ejemplo, en 2,4 «tiempo» respondería mejor al actual uso castellano que «hora»; sin embargo, la noción de «la hora», tiene tal importancia en el pensamiento de este evangelio que no era posible sacrificar este término. En 19,30 «murió» sería una traducción más sencilla que «entregó el espíritu», pero oscurecería la idea joánica de que Jesús, una vez elevado (en la crucifixión y en la resurrección) comunica el Espíritu.

No siempre ha resultado fácil decidir qué debía ir en el «comentario» y qué en las «notas»; la norma ha sido el deseo de conseguir sencillez e ilación en el «comentario». El estudioso hallará muchos elementos interesantes en las «notas»; el lector menos especializado podrá contentarse con el «comentario», que aborda las líneas fundamentales del pensamiento y la composición del evangelio.

La bibliografía general que aparece al final de esta parte introductoria contiene únicamente las obras generales citadas con mayor frecuencia. Al hacer referencia a ellas usaremos el nombre de su autor y el número de la página; así, Bultmann, 12[5] —el exponente se refiere a una nota a pie de página—. Al final de cada parte de la introducción, del «comentario» a cada una de las divisiones mayores del texto y de las distintas unidades de los apéndices se ofrece la correspondiente bibliografía. La mayor parte de las referencias de cada unidad remite a esa bibliografía especial; así, Bultmann *art. cit.*, remite a un artículo de Bultmann citado en la bibliografía especial que sigue después.

El autor se siente agradecido a todos —demasiado numerosos como para citar sus nombres— los que le han prestado su ayuda, de una u otra forma, en relación con esta obra. Especialmente valiosa fue la colaboración de los alumnos del St. Mary's Seminary, Baltimore, en

la lectura y corrección de pruebas. Entre ellos he de citar a John Kselman. También ha sido muy meritoria la ayuda de Eugene Eoyang y del equipo del editor.

La publicación de este primer volumen en su edición inglesa casualmente vino casi a coincidir con el septuagésimoquinto cumpleaños del profesor William F. Albright, nacido el 24 de mayo de 1.891. El autor recuerda que su primer artículo sobre Juan fue resultado de uno de los seminarios dirigidos por el profesor Albright en la Johns Hopkins University. En consecuencia, desea aprovechar esta ocasión para reconocer abiertamente la deuda contraída con el esfuerzo investigador, el ejemplo y la generosidad de este gran tratadista bíblico. *Ad multos annos.*

PRINCIPALES ABREVIATURAS

1. LIBROS DE LA BIBLIA

Antiguo Testamento

Gn	Génesis	Sab	Sabiduría
Éx	Éxodo	Eclo	Eclesiástico
Lv	Levítico	Is	Isaías
Nm	Números	Dt-Is	Déutero-Isaías
Dt	Deuteronomio	Jr	Jeremías
Jos	Josué	Lam	Lamentaciones
Jue	Jueces	Bar	Baruc
Rut	Rut	Ez	Ezequiel
1 Sm	1 Samuel	Dn	Daniel
2 Sm	2 Samuel	Os	Oseas
1 Re	1 Reyes	Jl	Joel
2 Re	2 Reyes	Am	Amós
1 Cr	1 Crónicas	Abd	Abdías
2 Cr	2 Crónicas	Jon	Jonás
Esd	Esdras	Miq	Miqueas
Neh	Nehemías	Nah	Nahún
Tob	Tobías	Hab	Habacuc
Jdt	Judit	Sof	Sofonías
Est	Ester	Ag	Ageo
Job	Job	Zac	Zacarías
Sal	Salmos	Dt-Zac	Déutero-Zacarías
Prov	Proverbios	Mal	Malaquías
Ecl	Eclesiastés	1 Mac	1 Macabeos
Cant	Cantar de los Cantares	2 Mac	2 Macabeos

Nuevo Testamento

Mt	Mateo	1 Tim	1 Timoteo
Mc	Marcos	2 Tim	2 Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Hch	Hechos de los Apóstoles	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1 Cor	1 Corintios	1 Pe	1 Pedro
2 Cor	2 Corintios	2 Pe	2 Pedro
Gál	Gálatas	1 Jn	1 Juan
Ef	Efesios	2 Jn	2 Juan
Flp	Filipenses	3 Jn	3 Juan
Col	Colosenses	Jds	Judas
1 Tes	1 Tesalonicenses	Ap	Apocalipsis
2 Tes	2 Tesalonicenses		

2. APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

2 Bar — 2 Baruc (Apocalipsis siriaco de Baruc).
1 Esd — Esdras A de los LXX; III de Esdras de las versiones latinas.
2 Esd — IV de Esdras de la Vg.
Hen — Primer libro de Henoc *(en etiópico)*.
2 Hen — Segundo libro de Henoc *(en eslavo* = Libro de los Secretos de Henoc).
Jub — Libro de los Jubileos.
SalSl — Salmos de Salomón.

3. REVISTAS Y OBRAS BÁSICAS

AASOR — «Annual of the American Schools of Oriental Research».
AER — «American Ecclesiastical Review».
APCh — R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (2 vols., Oxford 1913).
ATR — «Anglican Theological Review».
BA — «The Biblical Archaeologist».
BAG — W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (trad. de W. F. Arndt y F. W. Gingrich; Universidad de Chicago 1957).

BASOR — «Bulletin of the American Schools of Oriental Research».
BCCT — *The Bible in Current Catholic Thought* (ed. por J. L. McKenzie, en honor de M. Gruenthaner, Nueva York 1962).
BDF — F. Blass y A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (trad. de R. W. Funk; Universidad de Chicago 1961). Las referencias se hacen a los párrafos.
Bib — «Biblica».
BibOr — «Bibbia e Oriente».
BJRL — «Bulletin of the John Rylands Library» (Manchester).
BNTE — *The Background of the New Testament and Its Eschatology* (ed. por W. D. Davies y D. Daube, en honor de C. H. Dodd; Cambridge 1956).
BVC — «Bible et Vie Chrétienne».
BZ — «Biblische Zeitschrift».
CBQ — «Catholic Biblical Quarterly».
CINTI — *Current Issues in New Testament Interpretation* (ed. por W. Klassen y G. E. Snyder, en honor de O. A. Piper; Nueva York 1962).
CSCO — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Lovaina).
CSEL — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena).
DB — H. Denzinger y C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum* (ed. revisada por A. Schönmetzer; Friburgo [32]1963).
DBS — *Dictionnaire de la B ible—Supplément.*
DD — *Documento de Damasco,* Texto de la geniza de El Cairo (Documentos sadoquitas).
ECW — O. Cullman, *Early Christian Worship* (cf. bibliografía general).
EstBib — «Estudios Bíblicos».
ET — «Expository Times».
ETL — «Ephemerides Theologicae Lovanienses».
EvJean — M.-E. Boismard y otros, *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques 3; Lovaina 1958).
EvTh — «Evangelische Theologie (Munich).
GCS — *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (Beclín).
HTR — «Harvard Theological Review».
IEJ — «Israel Exploration Journal».
IMEL — W. Schmauch (ed.), *In Memoriam Ernst Lohmeyer* (Stuttgart 1951).

Interp «Interpretation» (Richmond, Virginia).
JBL «Journal of Biblical Literature».
JeanThéol F. M. Braun, *Jean le Théologien* (cf. bibliografía general).
JG E. A. Abbott, *Johannine Grammar* (Londres 1906). Se remite a los párrafos.
JJS «Journal of Jewish Studies».
JNES «Journal of Near Eastern Studies».
JohSt A. Feuillet, *Johannine Studies* (Nueva York 1964).
JPOS «Journal of the Palestine Oriental Society».
JTS «Journal of Theological Studies».
LumVie «Lumière et Vie».
MD «La Maison-Dieu».
NovT «Novum Testamentum».
NRT «Nouvelle Revue Théologique».
NTA «New Testament Abstracts».
NTAuf *Neutestamentliche Aufsätze* (ed. por J. Blinzler, O. Kuss y F. Mussner en honor de J. Schmid; Ratisbona 1963).
NTE Raymond E. Brown, *New Testament Essays* (Milwaukee 1965; reimp. Nueva York 1968).
NTPat *Neotestamentica et Patristica* (en honor de O. Cullmann, SNT 6).
NTS «New Testament Studies» (Cambridge).
PG *Patrologia Graeca* (Migne).
PL *Patrologia Latina* (Migne).
IQH *Himnos de Acción de Gracias de Qumrán.*
IQpHab *Pesher de Habacuc de Qumrán.*
IQM *Manuscrito de la Guerra de Qumrán.*
IQS *Manual de Disciplina de Qumrán.*
RB «Revue Biblique».
RecLC *Recueil Lucien Cerfaux* (3 vols., Gembloux 1954-62).
RHPR «Revue d'histoire et de philosophie religieuses».
RivBib «Rivista Biblica» (Brescia).
RSPT «Revue des sciences philosophiques et théologiques».
RSR «Recherches de science religieuse».
RThom «Revue Thomiste».
SacPag J. Coppens, A. Descamps y E. Massaux (eds.), *Sacra Pagina* (Lovaina 1959).
SBT «Studies in Biblical Theology» (Londres).
SC «Sources Chrétiennes» (París).

ScEccl «Sciences Ecclésiastiques» (Montreal).
SFG F. L. Cross (ed.), *Studies in the Fourth Gospel* (Londres 1957).
SNT «Supplements to Novum Testamentum» (Leiden).
StB H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (5 vols., Munich 1922-55).
StEv *Studia Evangelica* (Actas del Congreso Internacional de Estudios Neotestamentarios de Oxford, publicadas por Akademie-Verlag, Berlín).
TalBab I. Epstein, *The Babylonian Talmud* (ed. en inglés; Londres 1961).
TalJer *Talmud de Jerusalén.*
TD «Theology Digest».
ThR «Theologische Rundschau» (Tubinga).
TLZ «Theologische Literaturzeitung».
TNTS John A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (SBT 34; Londres 1962).
TS «Theological Studies».
TWNT G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933).
TWNTE La misma obra en traducción inglesa de G. W. Bromiley (Grand Rapids 1964).
TZ «Theologische Zeitschrift» (Basilea).
VD «Verbum Domini»
VigChr «Vigiliae Christianae».
VT «Vetus Testamentum».
ZDPV «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins».
ZGB M. Zerwick, *Graecitas Biblica* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1960). Se remite a los párrafos, cuya numeración es la misma en la edición inglesa (Roma 1963).
ZKT «Zeitschrift für katholische Theologie».
ZNW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche».
ZTK «Zeitschrift für Theologie und Kirche».

4. VERSIONES

KJ *The Authorized Version* de 1611.
LXX Los Setenta (traducción griega del AT).

NBE *Nueva Biblia Española,* trad. de L. Alonso Schökel y J. Mateos (Ediciones Cristiandad, Madrid ²1978).
NEB *The New English Bible* (versión de Oxford y Cambridge).
RSV *The Revised Standard Version.*
SB *La Sainte Bible* («Biblia de Jerusalén» ed. española; eventualmente, en casos evidentes por el contexto, se remite a la ed. francesa en fascículos, y en especial a D. Mollat, *L'Évangile de saint Jean* [París ²1960]).
TM *Texto masorético* (de la Biblia hebrea).
Vg. Vulgata (versión latina corriente de la Biblia).

5. OTRAS ABREVIATURAS

AT Antiguo Testamento.
NT Nuevo Testamento.
VL *Vetus Latina* (antigua versión latina prevulgata de la Biblia).
VS *Vetus Syriaca.*
Apén. Apéndices al final del volumen.
P Papiro.
par. versículo(s) paralelo(s).
* El asterisco colocado después de la sigla de un manuscrito remite a la mano del copista original, para distinguirlo de los correctores posteriores.
[ ] Los corchetes en la traducción del evangelio indican una palabra o pasaje textualmente dudosos.
v. (vv.) versículo(s).

INTRODUCCIÓN

I

ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS JOÁNICOS

Mucho se ha escrito durante el presente siglo sobre el cuarto Evangelio. Lo cierto es que la introducción más instructiva a su estudio consistiría en leer cualquier bibliografía general sobre Juan, la de Howard, por ejemplo, o el artículo, más breve, de Collins. El carácter efímero de algunas de las posturas adoptadas merece cierta reflexión. El más valioso análisis de la bibliografía joánica se halla en francés en los escritos de Menoud, cuyas opiniones competentes y equilibradas son fruto de su crítica a las obras de otros estudiosos. Sus bibliografías siempre suponen una gran ayuda. También es muy completo el análisis del alemán Haenchen.

Especialmente en la década siguiente a la segunda guerra mundial apareció cierto número de importantes aportaciones a los estudios joánicos. En este grupo habría que incluir también los comentarios de Hoskyns (1940) y Bultmann (1941), pues su difusión no se produjo hasta después de la guerra. Vienen en seguida a la memoria la *Interpretación del cuarto Evangelio,* de Dodd (1953), y los comentarios de Barrett (1955) y Lightfoot (1956). La diferencia de enfoque de todas estas obras motivó una amplia discusión, como lo prueban los artículos de Grossouw, Käsemann y Schnackenburg.

Basta un conocimiento somero de esta bibliografía para caer en la cuenta de que las tendencias en los estudios joánicos han recorrido un interesante ciclo. A finales del pasado siglo y comienzos del actual, la investigación atravesó un período de escepticismo extremo en relación con este evangelio. Juan se fechó muy tarde, incluso en la segunda mitad del siglo II. Tenido por fruto del mundo helenístico, se estimó que carecía totalmente de valor histórico y que guardaba escasa relación con la Palestina de Jesús de Nazaret. El exiguo núcleo de datos reales contenidos en sus páginas, se afirmaba, había sido tomado de los evangelios sinópticos, que el autor utilizó como base para su elabora-

ción. No es necesario decir que pocos críticos aceptaban la más ligera conexión entre este evangelio y Juan hijo de Zebedeo.

Algunas de estas posiciones escépticas, especialmente en cuanto al problema del autor y la fuente de influencias sobre este evangelio, son mantenidas aún por numerosos investigadores muy acreditados. Con todo, ninguna de estas posiciones ha dejado de ser afectada por una serie de inesperados descubrimientos arqueológicos, documentales y textuales. Estos descubrimientos nos han llevado a poner en tela de juicio los puntos de vista críticos que casi habían llegado a considerarse canónicos, reconociendo lo frágil que era la base en que se apoyaba un análisis extremadamente escéptico de Juan. En consecuencia, después de la segunda guerra mundial se plasmó lo que el obispo John A. T. Robinson ha llamado «nueva visión» en los estudios joánicos, una nueva visión que presenta muchos puntos de contacto con la tradicional en el cristianismo. La fecha de composición ha retrocedido hasta finales del siglo I o incluso antes. Algunos han afirmado que el cuarto Evangelio está respaldado por una tradición histórica semejante a las que respaldan a los sinópticos. De hecho, el autor de este evangelio está siendo rehabilitado en la condición de cristiano ortodoxo, después de haber languidecido en las mazmorras del gnosticismo a que antes fuera relegado por numerosos críticos. Pero lo más extraño de todo es que algunos críticos vuelven a sugerir que en todo ello tiene algo que ver Juan hijo de Zebedeo. Este cambio de posiciones, sin embargo, en modo alguno quiere decir que toda la investigación crítica anterior haya sido en vano. La investigación no puede retroceder a los tiempos precríticos, ni puede detenerse por el hecho de que a veces aprenda a través de sus propios errores. Lo cierto es que han sido la admirable honradez de la crítica bíblica y su capacidad para criticarse a sí misma las que han conducido a una valoración más conservadora del alcance histórico del cuarto Evangelio.

En la gran masa de la bibliografía joánica, los alemanes y los ingleses aparecen como autores de más fecunda producción. Los alemanes han ido más lejos en sus teorías acerca de los orígenes, composición y orden de los distintos pasajes del evangelio. Los ingleses, menos inclinados a las reconstrucciones hipotéticas, se han dedicado sobre todo a extraer una teología del evangelio tal como ha llegado hasta nosotros. Lo más sorprendente es que ninguna de estas dos posturas básicas con respecto a la exégesis joánica ha experimentado una notable influencia por parte de la otra. Considerable ha sido el individualismo de los

investigadores punteros, y hasta hay unos pocos casos en que se diría que han sido deliberadamente ignoradas las posiciones antagónicas. Como indica la bibliografía, en este comentario hemos aprovechado la obra de todas las escuelas.

BIBLIOGRAFÍA

Análisis de la bibliografía joánica

F.-M. Braun, *Où en est l'étude du quatrième évangile?:* ETL 32 (1956) 535-46.
T. A. Collins, *Changing Style in Johannine Studies:* BCCT 202-25.
W. Grossouw, *Three Books on the Fourth Gospel:* NovT 1 (1956) 35-46
E. Haenchen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium* 1929-1956 ThR 23 (1955) 295-335.
W. F. Howard y C. K. Barrett, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (Londres [4]1955).
E. Käsemann, *Zur Johannesinterpretation in England, en Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Gotinga 1964) 131-55.
P.-H. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel 1947).
—*Les études johanniques de Bultmann à Barrett:* EvJean, 11-40.
J. W. Montgomery, *The Fourth Gospel Yesterday and Today:* «Concordia Theological Monthly» 34 (1963) 197-222.
James M. Robinson, *Recent Research in the Fourth Gospel:* JBL 78 (1959) 242-52.
R. Schnackenburg, *Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium:* BZ 2 (1958) 144-54.
D. M. Stanley, *Bulletin of the New Testament: The Johannine Literature:* TS 17 (1956) 516-31.

La «nueva visión» en los estudios joánicos

A. M. Hunter, *Recent Trends in Johannine Studies:* ET 71 (1959-60) 164-67, 219-22.
C. L. Mitton, *The Provenance of the Fourth Gospel:* ET 71 (1959-60) 337-40.
T. E. Pollard, *The Fourth Gospel: Its Background and Early Interpretation:* «Australian Biblical Review», 7 (1959) 41-53.
John A. T. Robinson, *The New Look on the Fourth Gospel:* StEv I, 338-50, también en TNTS 94-106.

II

UNIDAD Y COMPOSICIÓN DEL CUARTO EVANGELIO

I. EL PROBLEMA

¿Es obra de un solo autor el cuarto Evangelio tal como hoy aparece? (Prescindimos aquí del relato de la adúltera de 7,53-8,11, ausente de los más antiguos manuscritos griegos; cf. § 30.) La solución comúnmente aceptada antes de la crítica bíblica era que este evangelio había sido escrito por Juan hijo de Zebedeo poco antes de su muerte. Discutiremos la identidad del autor en la séptima parte, *infra,* pero incluso dejando aparte esta cuestión, hay en el evangelio ciertos rasgos que plantean dificultades a cualquier teoría de un autor único. Muchas veces —como Teeple, *art. cit.,* ha señalado— las dificultades han surgido por no respetar la intención del autor, montándose complicadas hipótesis donde sólo eran precisas sencillas explicaciones. Sin embargo, una vez concedido todo esto, encontramos estas importantes dificultades:

Primera: El griego de este evangelio presenta diferencias estilísticas. Remitimos al lector a la exposición del cap. 21 (en el segundo volumen), que se diferencia del resto del evangelio en pequeños detalles de estilo que delatan un autor distinto. El prólogo va escrito siguiendo un esquema poético cuidadosamente construido y trabado que rara vez vuelve a aparecer en el resto del libro. Además, el prólogo utiliza importantes términos teológicos que no se encuentran en el cuerpo del evangelio, por ejemplo, *logos* («palabra» personificada), *charis* («gracia» o «amor de alianza»), *plērōma* («plenitud»).

Segunda: Hay cortes y fallos en cuanto a la continuidad. Se ha hablado mucho de los «saltos» geográficos y cronológicos de Juan: sin indicación alguna que señale un cambio, un capítulo se localiza en sitio distinto que el anterior. Estos «saltos» tendrían importancia en el caso de que el evangelio tuviera la intención de ofrecernos un relato com-

pleto del ministerio de Jesús, pero en 20,30 y 21,25 se afirma explícitamente que el relato del evangelio es incompleto. Sin embargo, y aunque no tratemos de imponer al evangelista nuestra moderna pasión por la cronología, hay aparentes contradicciones en el orden actual del libro. En 14,31, Jesús concluye sus observaciones de la última cena y da la orden de ponerse en marcha, a la que, sin embargo, siguen otros tres capítulos ocupados por un discurso, y la partida no parece tener lugar hasta 18,1. En 20,30-31 tenemos una clara conclusión del evangelio: el autor resume su narración y explica las intenciones que le animaron a escribirla; sin embargo, sigue otro capítulo, al parecer independiente, con otra conclusión. También parece que hay otra conclusión doble al ministerio público en 10,40-42 y 12,37-43 (cf. exposición, en § 37, p. 733), aunque en este caso no es tan claro el hecho. Los discípulos de Juan Bautista que se hallaban presentes cuando aquél identificó a Jesús y explicó su propia misión en 1,29-34 parecen no saber nada acerca de éste en 3,26-30. Después de su primer signo en Caná (2,11), Jesús realiza signos en Jerusalén (2,23); sin embargo, su siguiente milagro en Caná es designado al parecer como su segundo signo (4,54), como si entre tanto no se hubieran producido otros signos. En 7,3-5, los hermanos de Jesús hablan como si éste nunca hubiera realizado signos en Judea, a pesar de los signos de Jerusalén ya mencionados y otro milagro en el cap. 5. En la última cena, Pedro pregunta a Jesús a dónde va (13,36; también 14,5); sin embargo, en esta misma situación (16,5) se queja Jesús de que nadie le pregunta «¿a dónde vas?». Durante todo el cap. 3 permanece Jesús en Jerusalén, en territorio de Judea; a pesar de ello, a medio cap. (3,22) se dice de pronto que marchó a Judea. Es posible explicar una u otra de estas dificultades por separado, pero no todas a la vez. Se tiene la impresión de que en Juan encontramos, por una parte, los elementos de un esquema coherente y bien trazado (décima parte, *infra)*, y, por otra, ciertos elementos que parecen indicar alteraciones, inserciones o redacciones sucesivas. Hay además escenas dramáticas en que se advierte una cuidada y minuciosa redacción (cap. 9 y el juicio ante Pilato de los caps. 18-19); al lado de éstas, hay otras escenas sin perfilar y carentes de organización (caps. 7-8).

Tercera: En los discursos hay repeticiones, así como pasajes que evidentemente se encuentran fuera de contexto. A veces resulta verdaderamente llamativa la parquedad estilística del autor, mientras que otras parece que lo anteriormente dicho se repite con términos sólo ligeramente distintos. Esta repetición no es pedagógica, sino que parece ser el resultado de dos tradiciones distintas referentes a unas mismas palabras (un fenómeno parecido al de las distintas tradiciones del Pentateuco). Por ejemplo, las palabras de 5,19-25, en que se carga el acento sobre la escatología realizada (octava parte, *infra)*, vuelven a aparecer, en parte casi al pie de la letra, en 5,26-30, pero insistiendo en la escatología final. Lo dicho y acaecido en 6,35-50, donde Jesús presenta su revelación como pan de vida, es casi lo mismo que se dice y acaece en 6,51-58, donde Jesús presenta su cuerpo como pan de vida (p. 566). Las palabras del último discurso (en 14,1-31) vuelven a repetirse en gran parte (16,4-33). Además de estos duplicados, hay partes de discurso que no están en su correspondiente contexto. ¿Quién habla en 3,31-36, Juan Bautista o Jesús? Por el contexto se diría que Juan Bautista, pero las palabras son más propias de Jesús. Otro discurso seguramente fuera de contexto es el de 12,44-50, donde encontramos a Jesús haciendo unas manifestaciones en público cuando se nos acaba de decir que se retiró a lugar oculto (12,36).

II. Posibles soluciones

Dificultades como las que acabamos de exponer han hecho que numerosos investigadores abandonasen la imagen tradicional de la composición de este evangelio por un solo individuo que consignaba sus recuerdos. Simplificando mucho las cosas, expondremos a continuación las modernas explicaciones agrupándolas bajo tres títulos. Hemos de insistir, sin embargo, en que estas soluciones no se excluyen necesariamente entre sí; al contrario, pueden combinarse y así se ha hecho a veces.

1. *Teorías de los desplazamientos accidentales*

Quizá la solución más sencilla a las dificultades que surgen a propósito de Juan consista en reordenar ciertas partes de este evangelio. Desde la época de Taciano *(ca.* 175) hasta nuestros días, algunos investigadores han pensado que cambiando el orden de ciertos pasajes podría obtenerse una mejor ilación en Juan. Habitualmente suponen que el orden original se perdió al desplazarse accidentalmente determinados pasajes, creándose de esta forma el desorden que encontra-

mos ahora en Juan. Como en los testimonios textuales que poseemos actualmente no hay ni una sola prueba de un orden distinto del que conocemos, es preciso suponer que el desplazamiento accidental se produjo antes de que empezara a difundirse este evangelio. Generalmente se supone que ello ocurrió después de la muerte o en ausencia del evangelista; de haber sido posible consultarle, no hubiera resultado difícil restablecer el orden original.

El número de reajustes propuestos es muy variado. Muchos investigadores que, por otra parte, no son favorables a la reordenación, por ejemplo, Wikenhauser, admiten al menos una inversión de los capítulos 5 y 6 a fin de obtener una mejor ilación geográfica. (Desafortunadamente, nada nos indica que el evangelista compartiera este interés por la geografía.) Bernard apoya en su comentario una amplia reordenación no sólo de los capítulos 5 y 6, sino también de la totalidad de los capítulos 15 y 16 en el discurso final, así como partes de los capítulos 3, 7, 10 y 12. Bultmann lleva las cosas todavía más lejos, hasta ordenar de nuevo versículos aislados y partes de ellos; por ejemplo, en uno de estos reajustes el orden de los versículos es 9,41; 8,12; 12,44. También Wilkens y Boismard proponen frecuentes reordenamientos.

No cabe duda de que este procedimiento resuelve ciertos problemas de este evangelio, pero el hecho de que no los resuelva todos significa que éste ha de combinarse con otra explicación sobre la composición del evangelio, por ejemplo, las teorías de las fuentes o redacciones de que más adelante nos ocuparemos. Importa, sin embargo, señalar que a cualquier teoría del desplazamiento y la reordenación se oponen serias objeciones:

Primera: se da el peligro de que los reajustes reflejen los puntos de vista interesados del mismo comentarista, que quizá no coincidan con las intenciones del evangelista. Es posible que los reajustes rompan una secuencia intencionada, al menos por parte del redactor final del evangelio. Por ejemplo, si bien la sección sobre Juan Bautista en 3,22-30 (§ 11) parece interrumpir la que se diría mejor ilación entre 3,1-21 y 31-36 (así, Bernard), ¿no se podría responder que el pasaje fue insertado en su actual emplazamiento precisamente para recordar al lector el alcance bautismal de las palabras de 3,1-21, que de otra manera podría pasar desapercibido? Desde un punto de vista geográfico, el capítulo 6 queda mejor antes del capítulo 5, pero es posible que el evangelista prefiriese que el tema del agua en 7,37-38 siguiera inmediatamente al del pan del capítulo 6, con idea de evocar el relato del éxodo, cuando Dios dio a Israel pan del cielo y agua de la roca. Limitándonos a comentar el evangelio tal como ahora lo tenemos, estamos seguros de referirnos a un antiguo evangelio tal como apareció en el momento de su redacción definitiva. Pero si admitimos unos extensos reajustes corremos el riesgo de comentar un híbrido que jamás existió hasta surgir como parto mental del reordenador. También cabe exagerar al hacer esta objeción; por ejemplo, Bultmann ha sido injustamente acusado de comentar el «Evangelio según Bultmann» en vez del Evangelio según san Juan. Hasta el mismo título de su comentario, *Das Evangelium des Johannes* (en vez del más usado *nach Johannes o Johannesevangelium)* ha sido interpretado por algunos como indicio de que Bultmann estaba convencido de haber dado con el auténtico evangelio de Juan oculto tras el que nos ha sido transmitido. Pero esto supone leer demasiado en un título perfectamente aceptable.

Segunda: los reajustes se basan en la tesis de que el evangelio no hace suficiente sentido tal como ahora aparece; sin embargo, son muchos los autores, como Hoskyns, Barrett y Dodd, convencidos de que el orden actual hace sentido. Generalmente, si respetamos la intención restringida del evangelista, el evangelio constituye un documento inteligible en su forma actual. Es razonable suponer que esta forma del evangelio tenía también sentido para quienquiera que fuese el responsable final de la publicación de Juan. Pero también hemos de admitir la posibilidad de que si bien aquel redactor dio al evangelio el orden que le parecía más conveniente, quizá no estaba en condiciones de conocer el orden original del manuscrito, viéndose obligado a darle un orden que es el que tiene en la actualidad. El problema real consiste en saber si con nuestro moderno bagaje científico estamos, casi 1900 años después, en mejores condiciones que el redactor contemporáneo para establecer un orden más concorde con el del original. Que esta tarea es muy arriesgada se demuestra claramente por las enormes diferencias que se dan entre los distintos y elaborados reordenamientos propuestos.

Tercera: las teorías del desplazamiento no siempre explican satisfactoriamente cómo se produjeron aquellas alteraciones. Si el evangelio se escribió en un rollo, cualquier teoría de los desplazamientos se vuelve muy difícil de admitir. Los rollos pueden perder las hojas de los extremos, pero no es verosímil que las hojas interiores se mezclen unas con otras. Se ha sugerido que el rollo pudo deshacerse, quedando separadas las hojas que lo formaban al despegarse las junturas. Pero hemos de tener en cuenta que, con mucha frecuencia, en los rollos la

escritura recubre las junturas, y si una de éstas se despega no resulta difícil volverla a unir.

Más recientemente, los investigadores han sugerido que el formato original del evangelio podía ser el de un códice o libro; en este caso, el riesgo de que se desprendan algunas hojas es mayor. Pero aun en el caso de que algunas hojas se desprendieran, no hubiera sido difícil restituir el orden anterior en lo que respecta a las hojas que no empezaran con una nueva frase y a la vez terminaran justamente con la conclusión de otra (pues las frases cortadas serían una buena clave para determinar el orden de las hojas). Sólo se plantearía algún problema con aquellas hojas que constituyeran una unidad en sí mismas. Ante esta observación, algunos partidarios de la teoría del desplazamiento han tratado de calcular el número de letras que cabrían en las dos caras de una misma hoja de códice. Las unidades que resultaron desplazadas habrían tenido que ser de la extensión calculada o un múltiplo de la misma. Bernard, I, xxviiiss, hace un verdadero esfuerzo de cálculo en relación con los desplazamientos que propone en Juan; por su parte, F. R. Hoare ha defendido enérgicamente las posibilidades de este recurso. Sin embargo, podríamos preguntarnos hasta qué punto sería matemáticamente verosímil hallar en un manuscrito de Juan un número tan elevado de unidades que no llegaron a ocupar parte de la hoja siguiente. También podríamos preguntarnos en cuántos casos de obras antiguas se ha probado que antes de la publicación ocurrieran desplazamientos accidentales de tal magnitud.

Si bien es verdad que una teoría del desplazamiento de unidades regulares tiene ciertas razones a su favor, no puede decirse lo mismo acerca de una teoría del desplazamiento de las líneas. Un punto muy débil de la teoría de Bultmann como ha observado Easton, *art. cit.*, consiste en que aquél nunca ha explicado cómo pudieron producirse los desplazamientos que da por supuestos. Se supone que su reajuste es evidentemente tan superior al orden actual del evangelio como para afirmar que los desplazamientos han quedado exegéticamente probados. Pero no faltarán muchos que se nieguen a dejarse convencer tan fácilmente. ¿Se escribió el evangelio en pequeños fragmentos de papiro que frecuentemente no contenían más que una sentencia? Esta parece ser la única explicación de los desajustes que supone Bultmann. Cualquier teoría que parta del supuesto de que un rollo o códice sufrió desperfectos nos daría como resultado una serie de frases incompletas, pero en la teoría de Bultmann los desplazamientos afectan siempre a sentencias completas.

En resumen, la teoría del desplazamiento accidental parece crear tantos problemas como los que resuelve. La solución a nuestro problema parece situarse en la dirección de un procedimiento más deliberado.

2. *Teorías de las fuentes múltiples*

Si el cuarto evangelista combinó varias fuentes independientes, ello explicaría algunas de las divergencias estilísticas, así como la falta de ilación y los duplicados. En las recientes formas de la teoría de las fuentes se supone habitualmente que el evangelista no compuso ninguna de ellas, sino que las recibió de otros. También se afirma normalmente que se trataba de fuentes escritas, pues de haber sido orales el autor les habría dado su propio estilo, siendo de esta forma menos reconocibles. (Notemos, sin embargo, que Noack ha apoyado decididamente una teoría según la cual todo el evangelio se habría compuesto a partir de una tradición oral.) La teoría que concibe este evangelio como un compuesto resultante de combinar varias fuentes se une frecuentemente a otra que lo ve como fruto de diversas redacciones. Por ejemplo, a principios de este siglo, un investigador alemán propuso seis combinaciones de fuentes y redacciones. En la bibliografía joánica consignada al final de la primera parte de la Introducción se hallará una historia completa de la teoría de las fuentes, con las que se asocian los nombres de Wendt, Spitta, Faure y Hirsch.

Un interesante ejemplo moderno es el de Macgregor y Morton. Partiendo de un análisis estadístico, han tratado de demostrar que el evangelio de Juan se compuso combinando dos fuentes, J^1 y J^2. La primera, la más larga de las dos, se caracteriza por sus párrafos cortos: la segunda los tiene más extensos. Si bien ambas fuentes pertenecen a la misma esfera general de convicciones teológicas, hay ciertas pruebas estilísticas de que se deben a distintas manos (*op. cit.*, 71). J^2 abarca el capítulo 4 y casi todo el material de los capítulos 6; 9-11; 14-16; 24 y 17. Esta diferenciación de materiales no resuelve de por sí los principales problemas antes mencionados, por lo que Macgregor introduce también la teoría de las redacciones múltiples. Se ha puesto en tela de juicio la validez de este procedimiento de separar las fuentes sobre la base de la longitud de los párrafos. Quizá todo lo que ha conseguido el análisis estadístico ha sido diferenciar las secciones mejor redactadas de este evangelio.

La forma en que mayor influencia ha tenido la teoría de las fuentes ha sido la de Bultmann, y habremos de examinarla detenidamente. Bultmann distingue tres fuentes *principales*.

a) *La fuente de los Signos (Semeia-Quelle):* Juan narra un número escogido de milagros realizados por Jesús, que constituyen las principales secciones narrativas de la primera parte del evangelio (caps. 1-12). Bultmann sugiere que fueron seleccionados de una colección más amplia de signos atribuidos a Jesús. El indicio de que ha habido préstamos de otra fuente aparece en la enumeración de signos de 2,11 y 4,54, así como en la mención de varios signos en 12,37 y 20,30. El último pasaje afirma que Jesús realizó otros muchos signos que no han sido consignados en este evangelio. Bultmann cree que el relato de la vocación de los discípulos en 1,35-49 podía ser la introducción de la fuente de los Signos. Esta fuente estaba escrita en un griego que delata fuertes afinidades semíticas (verbo antes del sujeto, falta de partículas de conexión, etc.). Dado que Bultmann no cree en los milagros, y como encuentra que esta fuente está algo más desarrollada que el material narrativo sinóptico, atribuye a esta fuente escaso valor histórico real para reconstruir la actividad de Jesús de Nazaret. El texto griego de la fuente de los Signos reconstruida puede hallarse en Smith, 38-44.

b) *La fuente de los discursos de revelación (Offenbarungsreden):* de esta fuente tomó el evangelista los discursos atribuidos a Jesús en el evangelio. La fuente se iniciaba con el Prólogo y contenía discursos poéticos escritos en arameo. Las *Odas de Salomón* siríacas son un ejemplo del tipo de escritos a que correspondería esta fuente. Su teología era un primitivo gnosticismo oriental profesado por un grupo como el de los discípulos de Juan Bautista o el que más tarde aparece en la literatura mandea (cf. cuarta parte, *infra).* La fuente fue traducida al griego bien por el mismo evangelista, bien por otro, pero se mantuvo de forma poética. La tarea principal del evangelista consistió en cristianizar y desmitologizar los discursos; además, los puso en labios de Jesús y de esta forma les atribuyó una situación existencial histórica. Lo que antes fuera dicho por la figura gnóstica del hombre primordial es dicho ahora por Jesús el Revelador; lo que antes se refería a cualquier hijo de perdición se achaca ahora a Judas (17,12); 12,27 ya no alude a un conflicto general con el mundo demoníaco inferior, sino a la pasión de Jesús. Las adiciones y cambios introducidos en el material de la fuente se manifiestan por ausencia de forma poética. El texto griego de la fuente de los discursos de revelación reconstruida se encuentra en Smith, 23-24; en Easton, 143-54 se halla el texto inglés.

c) *El Relato de la Pasión y Resurrección:* aunque esta fuente tiene mucho en común con el relato de la pasión subyacente a los sinópticos, Bultmann insiste en que el autor del cuarto Evangelio utilizó un material distinto. El estilo de esta fuente no aparece claramente definido, pero se escribió en un griego semitizante. En cuanto al texto reconstruido, cf. Smith, 48-51.

Según la teoría de Bultmann, el evangelista combinó estas tres fuentes ingeniosamente, haciendo de ellas el vehículo de su propio pensamiento. El mismo había formado parte de un grupo gnóstico de discípulos de Juan Bautista y luego se convirtió al cristianismo. Su griego, como lo evidencian las adiciones y los pasajes de sutura, presenta menos influencias semíticas que el de sus fuentes. (En cuanto a detalles de su estilo, cf. Smith, 9-10.) Sin embargo, la obra del evangelista resultó en cierto modo desordenada; se entremezclaron los estilos de los discursos y se produjo un gran número de desplazamientos.

En consecuencia, Bultmann presupone una etapa final en la evolución de este evangelio: concretamente, la obra del «redactor eclesiástico». Esta figura tuvo a la vez una tarea literaria y un cometido teológico. En primer lugar, trató de restituir a la obra del evangelista el orden adecuado. En parte lo logró, pero todavía dejó intactos muchos desplazamientos. (El mismo Bultmann ha completado hasta cierto punto la tarea del redactor final cambiando algunos versículos de lugar hasta conseguir el orden original.) La segunda tarea del redactor fue de mayor alcance teológico. La obra del evangelista resultaba aún demasiado gnóstica para que pudiera aceptarla toda la Iglesia en conjunto. Por ejemplo, no mencionaban los sacramentos o la segunda venida. El redactor eclesiástico, una especie de primitivo *censor librorum,* añadió alusiones sacramentales, como la que se refiere al agua en 3,5, la de tipo eucarístico de 6,51-58, o la de 19,34b-35 que remite simbólicamente al bautismo y a la eucaristía conjuntamente. También añadió alusiones a la escatología final y al último día en pasajes como 5,28-29 y 12,48. En ciertos detalles históricos, el redactor trató de armonizar Juan con la tradición sinóptica. De esta manera logró que la Iglesia aceptara el cuarto Evangelio.

Es difícil valorar la teoría de Bultmann como representativa de las teorías de las fuentes. Hay puntos débiles exclusivos de la forma propia que esta teoría adopta en Bultmann; otros fallos son comunes a todas las teorías de las fuentes. Entre los primeros se encuentran las supuestas influencias gnósticas, el hipotético carácter no sacramental de la

obra del evangelista y su interés exclusivo por una escatología realizada; de estos presupuestos nos ocuparemos más adelante. Ya hemos aludido a las dificultades con que tropieza la rebuscada hipótesis de los desplazamientos propuesta por Bultmann. Especialmente dudosa es la imagen del redactor eclesiástico. A veces se tiene la impresión de que las adiciones a él atribuidas vienen determinadas por una especie de razonamiento circular en que se ha decidido, con cierta arbitrariedad, qué encaja en la visión teológica del evangelista, atribuyendo el resto al redactor.

Pero aparte de estas dificultades periféricas, ¿qué habremos de decir acerca de la fuente de los signos y de la fuente de los discursos de Revelación? Muchos han aceptado que los discursos de Juan tienen forma cuasi-poética (cf. novena parte, *infra)*, pero no es preciso suponer que están calcados sobre una colección de poemas gnósticos, ya que su estilo se asemeja al de los discursos de la Sabiduría personificada en el AT. La numeración de los signos en diversos pasajes de este evangelio es un argumento de mucha fuerza. Ahora bien, lo mismo si esa numeración refleja una etapa anterior y más simple (¿oral?) del contenido del evangelio, en que 4,54 era el segundo signo después del signo de Caná de 2,1-11, que si realmente existió una fuente de los signos independiente, no es cosa que pueda decidirse sin otras pruebas.

Cuatro dificultades capitales se oponen a una teoría de las fuentes como la que Bultmann ha propuesto:

a) Signos y discursos van íntimamente conectados en Juan. Dodd, *Interpretación,* ha demostrado de manera impresionante que los discursos interpretan los signos a que acompañan. Ejemplo perfecto de ello es el capítulo 6, pues el discurso del pan de vida interpreta el milagro de la multiplicación de los panes. Éste es un rasgo tan constante en los capítulos 2-12 que resulta increíble la idea de que signos y discursos procedan de fuentes totalmente independientes. Sin embargo, podrían aducirse como excepción los dos signos de Caná, que no van acompañados de los correspondientes discursos (aunque cf. p. 450 sobre 4,46-54). En estos dos casos se apoya la mejor argumentación favorable a la existencia de una especie de fuente de los signos. Cf. p. 445, *infra.*

b) A los discursos se han incorporado palabras de Jesús que, por comparación con las que consignan los sinópticos, podemos considerar con toda razón como pertenecientes a una tradición primitiva de las palabras de Jesús. Dodd, *Tradition,* así lo ha demostrado, y en ello insistiremos en los comentarios. Esto significa que, en parte al menos, los discursos consisten en formulaciones tradicionales y desarrollos explicativos. Ello hace que la supuesta colección precristiana de discursos de revelación poéticos resulte un tanto superflua.

c) No son verificables las diferencias estilísticas entre las diversas fuentes. E. Schweizer, *op. cit.,* aisló treinta y tres peculiaridades del estilo joánico. Jeremias y Menoud siguieron con esta tarea, luego completada por Ruckstuhl, cuya enumeración alcanza a cincuenta. Estas peculiaridades joánicas aparecen en los materiales correspondientes a las tres fuentes propuestas por Bultmann, así como en los atribuidos al mismo evangelista, e incluso al redactor eclesiástico (si bien es cierto que Ruckstuhl ha llevado sus argumentos demasiado lejos). Ahora bien, hemos de suponer que el evangelista, al incorporar las fuentes a su obra, introduciría elementos comunes de estilo. Pero si recordamos, conforme a la hipótesis de Bultmann, que una de las fuentes originales iba en poesía aramea y otra en griego semitizante, y que el mismo evangelista escribía en un griego menos semitizado, resulta inexplicable el hecho de que las peculiaridades joánicas aparezcan en las tres fuentes. Como P. Parker, 304, ha observado, si el autor del cuarto Evangelio utilizó fuentes documentales, se diría que las escribió todas él mismo». Smith, en su estudio lleno de simpatía hacia Bultmann (p. 108), concluye que los argumentos de Schweizer y Ruckstuhl ponen de manifiesto unos obstáculos que las respuestas de Bultmann no han podido suprimir.

d) En la Antigüedad no encontramos paralelos realmente convincentes del tipo de fuentes que Bultmann ha postulado. Nada tenemos que se parezca a la supuesta fuente de los signos. Se han propuesto como paralelo de la fuente de los discursos de Revelación las *Odas de Salomón,* pero las semejanzas de esta colección de himnos se refieren más al Prólogo que a los discursos. Por supuesto, Bultmann une el Prólogo y los discursos como una sola fuente, pero el tipo de poesía que aparece en el Prólogo es muy distinto del que contienen los discursos. Hans Becker, *op. cit.,* ha tratado de hallar, para la fuente de los discursos, paralelos en un campo más amplio, el de la literatura gnóstica. Es cierto que en pasajes aislados de la literatura mandea y hermética pueden hallarse paralelos de distintos pasajes sueltos de Juan (cf. cuarta parte, *infra).* Pero ello no significa que tengamos ahí una buena colección de discursos tal como Bultmann propone.

Entre los mismos discípulos de Bultmann parece haberse producido una fuerte reacción contra la teoría de las fuentes en su formula-

ción más rigurosa. Ejemplo de ello es Käsemann. Nuestra propia opinión no puede ser sino que la teoría adolece de dificultades casi insuperables.

3. *Teorías de las redacciones múltiples*

El esquema común de estas teorías consiste en suponer que un conjunto básico de materiales evangélicos sufrió diversas redacciones hasta alcanzar la forma actual de Juan. No hay acuerdo en cuanto al número de redacciones o si éstas se debieron todas a la misma mano; en general, sin embargo, se supone la intervención de al menos dos redactores, uno de los cuales se identifica frecuentemente con el autor de las epístolas joánicas. E. Schwarz y Wellhausen se contaron entre los primeros en proponer este punto de vista. Los modernos partidarios del mismo pueden dividese en dos campos, unos que suponen una reelaboración casi completa del evangelio y otros que sólo admiten una menor intervención redaccional.

Primero: La teoría que supone una redacción consistente en una reelaboración radical se aproxima mucho a una teoría de las fuentes, ya que si hubo un documento original al que después se añadió una gran cantidad de materiales, hasta el punto de dar a la obra original una orientación totalmente nueva, no nos hallamos lejos de la combinación de dos fuentes. (La hipótesis de Macgregor y Morton acerca de J^1 y J^2 encajaría realmente en este apartado.) Sólo en el caso de que los materiales adicionales procediesen del mismo autor que la obra principal tendríamos una teoría realmente distinta, quedando además libre de las objeciones de tipo estilístico que debilitan cualquier teoría de las fuentes.

Un buen ejemplo de la teoría de las redacciones, que atribuye la reelaboración al mismo autor (el discípulo amado), es la de W. Wilkens, que ha propuesto tres etapas: a) el *Grundevangelium* consiste en una narración de cuatro signos en Galilea y tres en Jerusalén: equivaldría a un libro de los signos (20,30); b) el evangelista añadió siete discursos a los signos; estos discursos tienen su propia prehistoria dentro de la obra del autor; c) esta colección de signos y discursos se convirtió en un evangelio pascual mediante la transposición de tres relatos de la semana de Pascua a un escenario anterior (2,13-22; v.51-58; 12,1-7), con lo que el motivo pascual se extendió a todo el evangelio. Entonces se produjo una considerable reordenación de versículos y una fragmentación de discursos. El evangelista pasó toda su vida haciendo

estas sucesivas redacciones; un redactor final hizo algunas adiciones, por ejemplo, en el cap. 21.

La teoría de Wilkens hace algunas importantes aportaciones; de ella sólo hemos dado un esquema sumario. La sugerencia (originalmente del padre de este autor) de la transposición de escenas pascuales tiene cierta validez, como señalaremos en el comentario. Además, esta teoría que acepta como autor al discípulo amado (cf. séptima parte, *infra),* un testigo presencial, responde mejor a la realidad de una tradición histórica que la teoría de Bultmann. Sin embargo, también en este caso vale una de las objeciones que se oponen a la teoría de Bultmann: concretamente, la dificultad de explicar la estrecha armonía entre signo y discurso. Además, en la teoría de Wilkens, el proceso redaccional consiste en añadir materiales y reordenarlos, pero no en una reelaboración completa de lo ya escrito; ésta parece una curiosa manera de redactar la propia obra.

Segundo: hay otras teorías de la redacción menos radicales. Parker, por ejemplo, sugiere dos redacciones de Juan. La segunda habría implicado la adición de pasajes como 2,1-12; 4; 6 y 21, en gran parte relacionados con Galilea. Así, Parker llega a una primera redacción que consistiría en un evangelio judaíta, de acuerdo con su teoría de que el autor era un discípulo oriundo de Judea. También Boismard tiene su propia variante de la teoría de la redacción: a Juan hijo de Zebedeo han de atribuirse el plan básico del evangelio y su tradición. Él mismo escribió o supervisó la composición del evangelio fundamental y autorizó dos o más reelaboraciones que introdujeron ligeros cambios en el plan y distintas formulaciones de unos mismos materiales. Después vino una redacción final a cargo de Lucas, que juntó todos los cabos del material joánico para formar el evangelio que nosotros conocemos. Boismard trata de probar esta identificación del redactor a base de las características lucanas que encuentra en el estilo del cap. 21 y en las adiciones al Prólogo. Daremos una muestra de la teoría de la redacción según Boismard al comentar 1,19-34 (pp. 278-284), camparándola con la de Bultmann.

Al juzgar las teorías de las redacciones múltiples hemos de prescindir de las peculiaridades de cada una, por ejemplo, de la división de Parker conforme a unas líneas geográficas, de la identificación del redactor final como Lucas propuesta por Boismard. Por sí misma, una teoría de la redacción puede explicar los cortes visibles en la forma actual del evangelio, debidos a que el redactor insertó nuevos materia-

les en el esquema original. También puede explicar las repeticiones, ya que el redactor pudo incluir formas variantes de unas mismas palabras. Las porciones de discurso desligadas del contexto pueden explicarse también por el deseo de preservar fragmentos de la tradición que no se veía dónde podrían encajar bien. Las objeciones estilísticas a las teorías de las fuentes no son aplicables en el caso de que los materiales utilizados en las distintas redacciones procedieran del mismo autor. Aquellos pasajes del evangelio en que el estilo del griego delata la intervención de otra mano, por ejemplo, el cap. 21, pueden explicarse suponiendo una redacción final a cargo de persona distinta del autor.

El mayor defecto de las teorías de la redacción múltiple quizá consista en la tentación de reconstruir con demasiada exactitud la historia de las redacciones. Los problemas que plantea Juan son notorios, y es posible que sean el resultado de distintas redacciones; pero hemos de mantenernos escépticos cuando un comentarista trata de explicarnos a cuál de las redacciones pertenece hasta cada mitad de un mismo versículo.

III. Teoría adoptada en este comentario

Nosotros comentaremos este evangelio según su orden actual, sin imponer reordenaciones. Algunos objetan a esta manera de proceder que semejante postura sólo alcanza al sentido de los pasajes según la redacción final del evangelio, y por ello quizá solamente al sentido del redactor subordinado y no al del evangelista. Sin embargo, admitiendo que el redactor final fue fiel al pensamiento del evangelista, pocos serán los casos en que la labor redaccional llegara a alterar por completo el sentido original de un pasaje. Preferimos correr este riesgo mejor que otro aún mayor, el de imponer a determinados pasajes, en virtud de un ingenioso reordenamiento, un sentido que nunca tuvieron. Naturalmente, donde haya motivos para sospechar que en el proceso formativo del evangelio un determinado pasaje tenía otra situación y significado, lo tendremos en cuenta, matizando nuestro juicio conforme al grado de certeza con que sea posible reconstruir la situación original. Pero siempre abordaremos cada pasaje primariamente según su actual posición.

Suponemos que hubo cinco etapas en la composición del evangelio, un mínimo de etapas realmente, pues sospechamos que la prehistoria de este evangelio es demasiado complicada y no puede reconstruirse en todos sus detalles. Nos limitaremos simplemente a describir

las etapas; las razones en que se apoya esta propuesta se pondrán de manifiesto en las siguientes partes de esta introducción; las consecuencias prácticas de las diferentes etapas se verán en el comentario al texto evangélico. Como es natural, las dificultades mencionadas al principio de esta parte nos han orientado en lo que ahora proponemos; también hemos tenido en cuenta las soluciones anteriormente mencionadas al proponer la nuestra.

Etapa primera: la existencia de un cuerpo de materiales tradicionales sobre los hechos y dichos de Jesús, semejante al que fue incorporado a los sinópticos, pero cuyos orígenes eran independientes de la tradición sinóptica. (Sabemos, por otra parte, que los sinópticos dependían de varias tradiciones, pero utilizaremos el singular, «tradición sinóptica», cuando se trate de establecer una comparación general entre estos evangelios y Juan.) Nos ocuparemos de esta primera etapa en la tercera parte de esta introducción; de la cuestión de si estos materiales procedían o no de un testigo presencial trataremos en la séptima parte.

Etapa segunda: desarrollo de este material conforme a esquemas joánicos. Durante un período que quizá duró varias décadas, los materiales tradicionales fueron objeto de desplazamientos, selección, meditación y reajustes hasta revestir la forma y el estilo de cada uno de los relatos y discursos que entraron a formar parte del cuarto Evangelio. Este proceso se realizó probablemente a través de la predicación y la enseñanza orales, si es que en este caso podemos establecer cierta analogía con lo que sabemos acerca de la formación de los otros evangelios. B. Noack ha prestado un buen servicio a los estudios joánicos al subrayar el influjo de la tradición oral en este evangelio, si bien es cierto que sus conclusiones pueden parecer un tanto exageradas. C. Goodwin, JBL 73 (1954) 61-75, ha observado interesantes indicios de que algunas citas veterotestamentarias de Juan están hechas de memoria, dato que también apunta hacia la transmisión oral. Sin embargo, hacia el final de esta segunda etapa fueron tomando cuerpo las formas escritas de la enseñanza y la predicación.

Esta etapa fue decisiva para la formación de los materiales que serían finalmente incorporados al evangelio. Algunos relatos de los milagros de Jesús, probablemente los más utilizados en la predicación, se desarrollaron como espléndidos dramas, por ejemplo, el cap. 9 (cf. E. K. Lee, *The Drama of the Fourth Gospel:* ET 65 [1953-54] 173-76). Las expresiones de Jesús se combinaron hasta formar extensos discur-

sos de carácter poético y solemne, muy semejantes a los de la Sabiduría personificada del AT (cf. octava parte, *infra).* Todos los recursos técnicos de la narrativa joánica, como el malentendido y la ironía (novena parte, *infra),* fueron introducidos o al menos desarrollados ahora tal como han llegado hasta nosotros en el evangelio. Varios factores influyeron en que se soldaran signo y discurso interpretativo. No se trataba necesariamente de una sutura artificial, pues incluso en la primera etapa era frecuente que un milagro fuese acompañado de unas palabras de explicación. Pero ahora, las exigencias de la predicación y quizá, en algunos casos (cap. 6), las de una incipiente liturgia pedían una explicación más extensa y un reajuste más unitario.

La existencia de unidades de material joánico, como el cap. 21, diferentes por su estilo del conjunto principal que forman los restantes materiales, sugiere que la predicación y la enseñanza fueron obra de más de un individuo. Es posible que se formaran muchas otras unidades de este tipo que no han logrado sobrevivir.

Sin embargo, las que entraron finalmente a formar parte del evangelio parecen proceder, en la mayor parte de los casos, de una fuente predominante. Puesto que son tan notorios los rasgos del pensamiento joánico, incluso en aquellas unidades que revelan diferencias menores de estilo, podemos pensar en una escuela estrechamente unida de pensamiento y expresión. En esta escuela, el principal predicador era también el responsable del bloque principal de materiales evangélicos. Puede que en una escuela de este tipo tengamos también la respuesta al problema de las restantes obras joánicas, como las cartas y el Apocalipsis, que comparten unas ideas y un vocabulario comunes, pero que delatan diferencias de estilo.

Etapa tercera: la organización de estos materiales procedentes de la etapa anterior para formar un evangelio consecutivo. Esta sería la primera redacción del cuarto Evangelio como obra ya diferenciada. Como hemos supuesto en la segunda etapa la presencia de un maestro o predicador y teólogo principal que dio forma al bloque más importante de los materiales joánicos, parece lógico suponer que a él correspondería organizar la primera redacción del evangelio; en este comentario nos referimos a él cuando usamos el término «evangelista». Es imposible decir si él mismo, físicamente, escribió el evangelio o utilizó los servicios de un escriba. Lo más probable es que esta primera redacción se hiciera en griego, no en arameo (cf. novena parte, *infra).*

Como demostrará el contenido del evangelio (décima parte, *infra),* el plan general de toda la obra, tal como ésta ha llegado a nosotros, es perfectamente coherente; nosotros sospechamos que la primera redacción del evangelio presentaba ya esta misma coherencia. En consecuencia, diferimos de una teoría como la de Wilkens, que ve en la primera redacción únicamente una recopilación de signos. También nos apartamos de Parker, quien supone la existencia de una primera redacción carente de ministerio en Galilea. Dudamos de que una redacción sustancial de un evangelio basado en última instancia en una tradición de los hechos y dichos de Jesús pudiera haber ignorado el ministerio en Galilea, que constituía una parte tan importante de la vida de Jesús. Si el plan de la primera redacción de este evangelio tenía por tema a Jesús reemplazando las distintas fiestas de los judíos, como indica el contenido del evangelio actual en los caps. 5-10, la escena del cap. 6, que tiene lugar en Galilea, formaría parte de la primera redacción, ya que ese capítulo presenta a un Jesús que se pone en lugar del maná asociado al éxodo y al tiempo de la Pascua.

Organizar la primera redacción del evangelio supondría una selección; no todo el material joánico procedente de la predicación del evangelista sería incluido. Si el evangelista predicó durante cierto número de años, lo probable es que glosara la tradición de las palabras de Jesús de diferentes maneras en las distintas ocasiones. De ahí que circularan versiones variantes de los discursos, adaptadas a las distintas necesidades y auditorios. En la quinta etapa veremos la importancia de este punto.

Etapa cuarta: redacción secundaria a cargo del evangelista. Es posible que el evangelista llevara a cabo distintas reelaboraciones de su evangelio a lo largo de su vida, como ha sugerido Boismard; pero la mayor parte de los rasgos que parecen postular una redacción secundaria podrían explicarse en términos de *una sola* reelaboración redaccional. Cuando estudiemos la intención con que se compuso el cuarto Evangelio (quinta parte, *infra),* veremos que su propósito era responder a las objeciones o dificultades planteadas por diversos grupos, por ejemplo, los discípulos de Juan Bautista, los judeo-cristianos que todavía no habían abandonado la sinagoga, etc. Sugerimos que la adaptación del evangelio a distintos fines supone la introducción de nuevos materiales aptos para resolver nuevos problemas. Por ejemplo, el pasaje de 9,22-23 parece constituir un paréntesis que representaría una adaptación del relato sobre el ciego a una situación planteada entre la década de los años 80 y la de los 90, que implicaba la excomunión por

la sinagoga de aquellos judíos que aceptaran a Jesús como Mesías. En nuestra exposición acerca de 1,19-34 haremos ver los rastros de la labor redaccional en este pasaje (§ 2, § 3); sin embargo, admitimos con franqueza que no siempre es posible distinguir entre lo que corresponde a la segunda redacción del evangelio y lo que pertenece a la redacción final, que corresponde a nuestra siguiente etapa.

Etapa quinta: reelaboración o redacción final a cargo de persona distinta del evangelista, a la que llamaremos el redactor. Creemos que la suposición más verosímil es que este redactor sería un amigo íntimo o discípulo del evangelista, y que ciertamente formaba parte de la escuela general de pensamiento a la que nos hemos referido en la etapa segunda.

Una de las principales aportaciones del redactor al evangelio consistió en preservar todo el material joánico resultante de la etapa segunda que no había sido insertado previamente en las redacciones del evangelio. Este material procedería en parte de las predicaciones del mismo evangelista, por lo que no discreparía ni en estilo ni en vocabulario del resto del evangelio. El hecho de que estos materiales se añadieran durante la última etapa redaccional del evangelio no significa que fueran más tardíos que los otros materiales insertados en anteriores redacciones. Por consiguiente, la edad de los materiales no siempre será un criterio para señalar cuáles son las adiciones debidas al redactor; un criterio más seguro será la falta de habilidad con que un determinado pasaje aparezca incluido de forma que rompa la ilación del evangelio. Otro criterio será el hecho de que un pasaje sea duplicado de otros materiales ya incluidos en el evangelio; éste es también el motivo de que supongamos que el redactor final no fue el evangelista en persona. El evangelista hubiera reelaborado sus materiales hasta conseguir un todo coherente, pero el redactor, que no se sentiría autorizado para reelaborar el evangelio tal como éste había llegado a sus manos, se limitó simplemente a insertar los discursos duplicados, a veces lado a lado de la forma del discurso que aparecía ya en la redacción anterior, por ejemplo 6,51-58, que aparece al lado de 6,35-50. En el caso de algunos discursos cuyo contexto no estaba claro, el redactor prefirió añadirlos al final de una escena apropiada, mejor que interrumpiéndola, por ejemplo, 3,31-36 y 12,44-50.

La inserción del motivo de Lázaro en los caps. 11-12, dentro del marco de los días anteriores a la Pascua, parece que indujo al redactor a transferir el incidente de la purificación del templo, que originalmente iba asociado a la entrada de Jesús en Jerusalén, a otra sección del evangelio (ahora en el cap. 2). El interés litúrgico parece haber sido un factor influyente en que el material eucarístico relacionado con las palabras de Jesús sobre el pan y el vino en la última cena pasara de esta situación a 6,51-58. Al sugerir este cambio de marco de ciertos materiales nos aproximamos a Wilkens, aunque no nos parece convincente el motivo que este autor atribuye a estas alteraciones, concretamente, el deseo de hacer presente a lo largo de todo el evangelio el tema de la Pascua. Nos parece más bien muy verosímil que en los caps. 2 y 6 se aludía ya a la Pascua, y que el redactor se limitó a transferir simplemente materiales de una fiesta pascual a otra. Puesto que comentaremos estos pasajes según su actual localización, tendremos también ocasión de señalar los temas teológicos que, en esta secuencia, motivaron esas transferencias.

Algunos de los materiales que el redactor incluyó parecen tener una referencia sacramental más fuerte que el resto del evangelio. Sin embargo, en contra de la opinión de Bultmann, no creemos que la intención del redactor fuera precisamente insertar estas referencias sacramentales en un evangelio que prescindía de ellas, sino más bien destacar con mayor claridad el sacramentalismo que ya contenía el evangelio (octava parte, *infra)*. Creemos que el sacramentalismo puede advertirse ya en todas las etapas que hemos sugerido en la formación del evangelio, pero es posible que las referencias sacramentales correspondan predominantemente a la redacción final.

El redactor jefe añadió también al evangelio otros materiales joánicos que no procedían directamente del evangelista. Ya hemos señalado el cap. 21 como un ejemplo. También fue probablemente el redactor quien añadió el Prólogo al evangelio, si es correcta nuestra interpretación de este pasaje como un himno independiente y compuesto anteriormente en círculos joánicos.

No estamos seguros de que también haya de atribuirse al redactor final la introducción de ciertos paralelos con la tradición sinóptica en Juan. Como veremos en la tercera parte, creemos que la mayoría de los materiales joánicos con paralelos en la tradición sinóptica no procede directamente de los sinópticos o de sus fuentes, sino de una tradición independiente de los hechos y dichos de Jesús que inevitablemente ha de presentar ciertas semejanzas con las tradiciones subyacentes a los sinópticos. Sin embargo, hay algunos pasajes en que, por ejemplo, Juan es tan semejante a Marcos (6,7; 12,3.5) que no podemos excluir la

posibilidad de que el redactor introdujera algunos elementos menores tomados directamente de los sinópticos (con Marcos como fuente más verosímil). Pero insistimos en que esos paralelos estrechos pueden explicarse también en términos de dependencia de tradiciones semejantes, por lo que no hallamos razones tan convincentes que nos obliguen a suponer una dependencia de Juan con respecto a los sinópticos ni siquiera en este sentido superficial de un préstamo de detalles accidentales. Hay observaciones redaccionales, como la de 3,24, que demuestran el conocimiento de ciertos detalles de la vida de Jesús que no han sido mencionados en el cuerpo del evangelio, pero tampoco ha de interpretarse esto como una prueba clara de dependencia con respecto a los sinópticos.

En resumen, aunque nos hemos extendido en la exposición detallada de esta teoría de las cinco etapas en la composición de este evangelio, queremos subrayar que en sus rasgos fundamentales esta teoría realmente no es complicada y que resulta más bien plausible y consonante con las ideas corrientemente admitidas acerca de la composición de los otros evangelios. Una figura destacada de la primitiva Iglesia predicó y enseñó acerca de Jesús, sirviéndose de los materiales sin elaborar que le ofrecía una tradición de los hechos y dichos de Jesús, pero dándoles una determinada configuración teológica y expresiva. En su día recogió la sustancia de su predicación y su enseñanza en un evangelio, siguiendo el conocido esquema tradicional de bautismo, ministerio y pasión, muerte y resurrección de Jesús. Como siguió predicando y enseñando después de redactar su evangelio, le dio una nueva redacción, añadiendo nuevos materiales y adaptándolo de forma que diera respuesta a nuevos problemas. Después de su muerte, un discípulo llevó a cabo una redacción final del evangelio, incorporándole otros materiales procedentes de la predicación y la enseñanza del evangelista, e incluso ciertos materiales debidos a los colaboradores de éste. Una teoría en que se suponen dos elaboraciones y una redacción final a cargo de un discípulo no parecerá cosa extraordinaria entre las demás teorías acerca de la composición de los libros bíblicos; para el libro de Jeremías se propone una teoría muy parecida.

Creemos que la teoría expuesta por nosotros resuelve la mayor parte de las dificultades antes señaladas. Explica por qué Schweizer y Ruckstuhl encuentran un estilo más bien uniforme a lo largo de todo el evangelio, ya que en las etapas segunda, tercera y cuarta fue una personalidad predominante la que configuró, expresó y redactó el material, e incluso en la etapa quinta mucho de lo añadido procedía de aquella misma personalidad. Además, al mismo tiempo que mantiene la unidad sustancial del evangelio, esta teoría explica los diversos factores que se oponen a la unidad de autor. La labor redaccional en la etapa quinta explica la presencia de materiales joánicos de distinto estilo, así como la de discursos duplicados, las inserciones que parecen romper la ilación y la aparente reordenación de algunas escenas (sin presuponer, a pesar de ello, unos desplazamientos demasiados alambicados).

En nuestra teoría quedan muchas inconsistencias e incertidumbres. ¿Hasta dónde llegó la labor personal del evangelista en la etapa segunda, en que los materiales de la primera recibieron una configuración joánica? ¿Cómo distinguir infaliblemente entre la mano del evangelista que reelaboraba su propia obra y la del redactor? No pretendemos que estas preguntas sean fáciles de contestar. Todo lo más creemos haber presentado una hipótesis viable para el estudio de este evangelio, en la que se combinan los mejores rasgos de las distintas teorías presentadas al principio de esta exposición, evitando al mismo tiempo sus más notables dificultades.

BIBLIOGRAFÍA

H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsreden* (Gotinga 1956).

M. E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile*: RB 69 (1962) 185-211.

B. S. Easton, *Bultmann's RQ Sources:* JBL 65 (1946) 143-56.

F. R. Hoare, *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel* (Londres 1944).

E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge, zum johanneischen Verfasserproblem:* ZTK 48 (1951) 292-311.

M. Láconi, *La critica letteraria applicata al VI Vangelo:* «Angelicum» 40 (1963) 277-312.

G. H. C. Macgregor y A. Q. Morton, *The Structure of the Fourth Gospel* (Edimburgo 1961).

B. Noack, *Zur johanneischen Tradition, Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums* (Copenhague 1954).

P. Parker, *Two Editions of John:* JBL 75 (1956) 303-14.

E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Friburgo 1951).
S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden* (Stuttgart 1960).
E. Schweizer, *Ego Eimi* (Gotinga 1939).
Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (cf. bibliografía general).
H. M. Teeple, *Methodology in Source Analysis of the Fourth Gospel:* JBL 81 (1962) 279-86.
W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958).

III

LA TRADICIÓN SUBYACENTE AL CUARTO EVANGELIO

En la teoría de la composición que hemos expuesto, la etapa primera implica la existencia de un bloque de materiales tradicionales referentes a los hechos y dichos de Jesús. Ahora estudiaremos la verosimilitud de que existiera dicha tradición, así como su relación con las tradiciones subyacentes a los sinópticos. Por el momento, nuestra atención se centrará en el carácter primitivo de la tradición en que se apoya Juan y en si esta tradición es de una condición comparable a la de las tradiciones sinópticas. Al final examinaremos la cuestión ulterior del grado en que aquella tradición primitiva de la comunidad cristiana contenía las obras y los *ipsissima verba* de Jesús.

El mismo hecho de que Juan haya sido clasificado como un evangelio presupone que se funda en una tradición de carácter similar a las que subyacen a los sinópticos. Incluso aquellos comentaristas que tratan el cuarto Evangelio como una obra teológica carente de valor histórico han de sentirse impresionados por el hecho de que esta teología se ha vertido en un molde histórico. También Pablo era un teólogo, pero no escribió su teología en el marco del ministerio terreno de Jesús. Ciertamente, no faltarán quienes consideren el cuarto Evangelio como un intento de evitar que la predicación kerigmática de la Iglesia se mitologizara, divorciándose así de la historia de Jesús de Nazaret.

La crítica formal ha establecido que el esquema del ministerio de Jesús presentado en los sinópticos es una ampliación del contenido básico kerigmático de las obras de Jesús utilizado por los primeros predicadores. Dodd y otros han demostrado que en sus rasgos fundamentales el esquema de Marcos coincide con el que hallamos en los discursos petrinos de los Hechos, especialmente en Hch 10,34-43. Este esquema kerigmático no es distinto del que sigue el ministerio en Juan, como afirman los artículos de Dodd y Balmforth (también Barrett, 34-35). Si el kerigma de Marcos empieza con el bautismo de Jesús por

Juan Bautista, lo mismo ocurre en Juan. En el kerigma sinóptico, al bautismo sigue un prolongado ministerio en Galilea, durante el cual Jesús realiza curaciones y pasa haciendo el bien; lo mismo encontramos en Juan, aunque con mayor brevedad (4,46-54; 6). Después del ministerio en Galilea, tanto en los sinópticos como en Juan, Jesús sube a Jerusalén, donde habla en el recinto del templo; siguen luego la pasión, la muerte y la resurrección. Juan se aparta ostensiblemente del esquema sinóptico en que da noticias de un ministerio mucho más prolongado en Jerusalén, pero ¿se trata realmente de una divergencia esencial de esquemas? Después de todo, también Lucas tiene sus propias variantes, por ejemplo, en el viaje a Jerusalén, que se extiende a lo largo de unos diez capítulos. Así, pues, podemos dar por seguro que Juan contiene rasgos kerigmáticos fundamentales en su esquema; a pesar de ello, sin embargo, tenemos que preguntarnos si esos rasgos kerigmáticos proceden de una tradición primitiva, pues bien podría ocurrir que se tratase de una imitación artificiosa del estilo característico de los evangelios.

Para responder a esta pregunta hemos de proceder ante todo a valorar las noticias exclusivas de Juan. Si las que sólo son consignadas por Juan resultan responder a la realidad, tendremos buenas razones para sospechar que Juan tiene sus raíces en una tradición primitiva referente a Jesús. En segundo lugar, examinaremos el material que comparte Juan con los sinópticos, a fin de averiguar si Juan se inspira directamente en los sinópticos o en las tradiciones a ellos subyacentes. De no ser así, tendremos nuevamente razones para suponer que Juan tiene tras de sí una tradición primitiva independiente.

I. VALOR DE LAS NOTICIAS TRANSMITIDAS SÓLO POR JUAN

Hoy se acentúa cada vez más la tendencia a aceptar como auténticos los detalles históricos, sociales y geográficos peculiares de las narraciones que sólo se encuentran en el cuarto Evangelio; las obras de Albright, Higgins, Leal, Pollard y Stauffer citadas en la bibliografía correspondiente a esta exposición son, entre otras, buena muestra de esta tendencia. Las modernas investigaciones de la antigüedad, especialmente en el campo de la arqueología, han verificado muchos de esos detalles. Remitimos al lector al comentario, donde hallará un tratamiento específico; aquí sólo mencionaremos algunos ejemplos más notables:

- Parecen exactas las alusiones del cap. 4 de Juan a los samaritanos, su teología, su práctica del culto en el Garizín y la localización del pozo de Jacob.
- Las noticias del cap. 4 acerca del estanque de Betesda son absolutamente exactas en cuanto al nombre, situación y estructura.
- Los temas teológicos que se ponen de relieve en relación con la Pascua (cap. 6) y la fiesta de los Tabernáculos (caps. 7-8) reflejan un conocimiento exacto de las ceremonias y lecturas sinagogales asociadas a esas fiestas.
- Parecen exactos los detalles relacionados con Jerusalén, por ejemplo, las alusiones al estanque de Siloé (9,7), al pórtico de Salomón como lugar resguardado durante el invierno (10,22-23) y al pavimento de losas del pretorio de Pilato (19,13).

A juzgar por la exactitud de estos detalles, podemos afirmar que el cuarto Evangelio refleja un conocimiento de Palestina tal como esta región era antes de las destrucciones del año 70 d. C., cuando desaparecieron algunos de estos lugares característicos. Por supuesto, no podemos afirmar que con ello quede ya verificada toda la información joánica acerca de Jesús, pero al menos es auténtico el escenario en que Jesús aparece situado.

En cuanto a los disparates acerca de Palestina que en otro tiempo fueron atribuidos a Juan, las más de las veces resultan perfectamente explicables. En el comentario trataremos de demostrar que fue una intención teológica —no necesariamente una incauta suposición acerca de lo que duraría el cargo de sumo sacerdote— lo que motivó la referencia al «sumo sacerdote de aquel año» (11,49). En cuanto al papel exagerado de los fariseos, parece tratarse más bien de una simplificación intencionada que de una idea errónea acerca del peso de su autoridad. La terminología anacrónica, como el término «los judíos» para designar a los adversarios de Jesús, o la expresión «vuestra Ley» atribuida a éste (8,17; 10,34), son otros tantos reflejos de las tendencias apologéticas de este evangelio más que errores por ignorancia.

Entre los anacronismos de que en otro tiempo se acusaba a Juan, el más serio es el lenguaje abstracto que el evangelista atribuye a Jesús. Los dualismos luz y tinieblas, verdad y mentira, que no aparecen en los sinópticos, parecían reflejar claramente el lenguaje y las ideas de una época posterior y de unos ambientes distintos de aquellos en que se desarrolló el ministerio de Jesús. El Jesús joánico parecía moverse en el mundo helenístico del siglo II. Pero hoy ya sabemos que el lenguaje

atribuído a Jesús en Juan encaja perfectamente en la Palestina de comienzos del siglo I. Los manuscritos del Mar Muerto, encontrados en Qumrán a partir de 1947, nos muestran la biblioteca de una comunidad esenia que vivió en el período que va de 140 a. C. a 68 d.C. Estos documentos ofrecen el paralelo más próximo en ideas y terminología hasta ahora descubierto en relación con el dualismo y el peculiar vocabulario del Jesús joánico (cf. cuarta parte, *infra)*. Por supuesto, el descubrimiento en sí no prueba que Jesús hablara este lenguaje abstracto, pues cabe la posibilidad de que el evangelista, familiarizado con este tipo de lenguaje, reinterpretara luego a Jesús en su propia terminología. (Después de todo, Bultmann sugiere que el evangelista pertenecía a una secta gnóstica de discípulos de Juan Bautista que reinterpretaban a Jesús sobre un trasfondo gnóstico.) Todavía tendríamos que abordar el problema de por qué Jesús habla de manera distinta en los sinópticos y en Juan. Sin embargo, al menos podemos afirmar que el lenguaje abstracto usado por Jesús en Juan no es un argumento concluyente contra el uso de una tradición histórica en Juan.

Nos ocuparemos ahora brevemente del material que no es exclusivo de Juan, es decir, de las noticias que aparecen en éste y en los sinópticos, pero con un tratamiento notoriamente distinto en el primero. Pensamos ante todo en ciertos detalles geográficos y cronológicos. A diferencia de los sinópticos, Juan tiene: un ministerio bautismal de Jesús en el valle del Jordán; un ministerio público de dos o tres años; viajes frecuentes a Jerusalén; choques con las autoridades jerosolimitanas durante un largo período; complicidad de los romanos en la detención de Jesús; cierto cometido que se atribuye a Anás en el interrogatorio de Jesús; una víspera de la Pascua en vez del día mismo de la Pascua como fecha de la muerte de Jesús. En nuestra opinión, como veremos en el comentario, es posible defender cada uno de estos detalles joánicos, en algunos de los cuales, por lo menos, la descripción joánica es casi con seguridad más correcta que la de los sinópticos. Por ejemplo, pasajes como Lc 13,34 (varios intentos de ganarse a Jerusalén) y Mc 14,13-14 (Jesús tiene ciertas relaciones en Jerusalén) resultan difíciles de conciliar con el esquema sinóptico que atribuye a Jesús durante su ministerio un solo viaje a Jerusalén, en los últimos días de su vida. Asimismo, es bien conocida la dificultad para conciliar las actividades que los evangelios sitúan en el Viernes Santo con la datación de la Pascua en ese día.

II. El problema de la dependencia con respecto a los sinópticos

Nos ocuparemos ahora de los materiales que Juan comparte con los sinópticos. En lo que respecta a la narración, se incluirían entre ellos: parte del ministerio de Juan Bautista; la purificación del templo (2,13-22); la curación del hijo del funcionario real (4,46-54); la secuencia centrada en la multiplicación de los panes (6); la unción de Jesús y la entrada en Jerusalén (12); el esquema general de la última cena, la pasión, muerte y resurrección. En lo que respecta a las palabras de Jesús, tendríamos que incluir aquí numerosos versículos aislados.

La primera teoría acerca de la relación entre Juan y los sinópticos estimaba que aquél se escribió para completar la descripción que los otros nos han dado de la vida y personalidad de Jesús. Hoy esta idea está prácticamente abandonada, pues los puntos relativamente escasos de contacto directo entre el esquema de Juan y el de los sinópticos realmente crean más problemas cronológicos e históricos de los que resuelven. Nada hay en el cuarto Evangelio que indique la intención de completar los sinópticos por parte del autor; nada hay tampoco que pueda servirnos de orientación o que nos anime a utilizar Juan en este sentido.

En la época de la crítica fue ganando terreno la teoría de que en todos los materiales comunes Juan dependía de los sinópticos. Ciertas escenas sin paralelos en la tradición sinóptica se explicaban a veces como otras tantas combinaciones de detalles sinópticos. Por ejemplo, el relato de Lázaro y sus dos hermanas, del capítulo 11, se juzgaba como una amalgama de un relato sinóptico sobre la resurrección de un individuo, del paralelo lucano acerca de Lázaro (cf. Lc 16,31) y de las noticias de Lucas acerca de Marta y María (Lc 10,38-42).

Esta teoría en modo alguno ha sido abandonada. Mendner, *art. cit.*, insiste enérgicamente en que Jn 6 depende del relato sinóptico de la multiplicación de los panes (aunque para la escena, relacionada con este milagro, de Jesús caminando sobre las aguas el influjo es de signo contrario). Lee, *art. cit.*, defiende que Juan depende de Marcos, y lo mismo opina Barrett en su comentario. Bailey, *op. cit.*, pretende que el autor de Juan conocía a Lucas. Una variante de esta teoría es aquella que atribuye al cuarto evangelista un conocimiento de las tradiciones subyacentes a los sinópticos más que de estos evangelios en sí. Por ejemplo, cf. la exposición de las teorías de Borgen y Buse en nuestro

estudio de Jn 18-19 (en el segundo volumen). Parker, Osty y Boismard se cuentan entre los investigadores convencidos de que entre Juan y Lucas se daba una relación de este tipo.

Por otra parte, cada día son más los investigadores para quienes Juan no depende ni de los evangelios sinópticos ni de ninguna de sus fuentes escritas (en la medida en que hoy es posible reconstruir esas fuentes). En este sentido fue muy intenso el influjo de Gardner-Smith; Dodd, *Tradition,* hizo una defensa exhaustiva de la independencia joánica.

Para dirimir la cuestión es preciso estudiar una por una las escenas y las frases compartidas por ambas tradiciones para determinar en qué coinciden y en qué difieren Juan y los sinópticos. También hay que analizar si Juan concuerda constantemente con *uno* de los sinópticos en cuanto a materiales exclusivos de ese evangelio o con una combinación significativa de los sinópticos, por ejemplo, con los materiales propios de Mateo y Lucas. En un estudio de este género, las diferencias son aún más significativas que las semejanzas, pues si se da por supuesta la dependencia, habrá que explicar cada una de las variantes que presente Juan como resultado de un cambio deliberado de los materiales sinópticos, o de no haber entendido correctamente estos materiales. (Varios son los motivos que podrían haber provocado estos cambios; por ejemplo, una mejor ilación o la intención teológica.) Goodwin, *art. cit.,* argumenta que el cuarto evangelista citaba libremente, de memoria, el AT, y que lo mismo pudo hacer con los sinópticos. Sin embargo, cualquier explicación de las variantes joánicas que recurra por principio a un cierto número de cambios caprichosos e inexplicables sólo servirá realmente para sustraer la cuestión del área del estudio científico.

En el comentario hemos prestado especial atención a una comparación entre Juan y los sinópticos. Nuestra conclusión general con respecto a las *semejanzas* es que Juan tiende a concordar con Marcos y Lucas más frecuentemente que con Mateo; pero aparte de cierto número de escenas, Juan no concuerda de manera constante con ninguno de los sinópticos. Si hubiera que establecer el hecho de la dependencia a base únicamente de semejanzas, habría que suponer que el cuarto evangelista conocía los otros tres evangelios y que fue tomando eclécticamente de todos ellos ahora un rasgo y luego otro. Sin embargo, hasta una sugerencia como ésta cae por su base al examinar las *desemejanzas.* En escenas paralelas, la mayor parte de los detalles

peculiares de Juan, algunos de los cuales hacen más difícil el relato, no pueden explicarse como cambios deliberados de la tradición sinóptica. Al no poder aceptar la hipótesis de un evangelista descuidado y caprichoso que cambiara, añadiera o quitara gratuitamente los detalles, hay que dar la razón a Dodd en cuanto a su tesis de que el evangelista tomó los materiales para componer sus relatos de una tradición independiente, similar, pero no idéntica, a las tradiciones representadas en los sinópticos.

En el comentario hemos tenido en cuenta también la posibilidad de que el cuarto evangelista se apoyara en una o varias de las fuentes que parecen esconderse detrás de los sinópticos, por ejemplo, en «Q» (la fuente que proporcionó los materiales comunes a Mateo y Lucas). I. Buse ha propuesto otro ejemplo al sugerir que en el relato de la pasión Juan depende de una de las dos fuentes subyacentes a Marcos aisladas por Taylor. Se trata en este caso de una cuestión obviamente menos difícil, ya que el problema se centra en una fuente reconstruida, no en una obra que haya llegado hasta nosotros. Sin pronunciarnos definitivamente sobre esta cuestión, nos inclinamos más bien a la misma solución de antes, concretamente, la independencia joánica, pues una vez más nos encontramos con muchas desemejanzas que no pueden explicarse sin recurrir a materiales no sinópticos. Además, hemos de enfrentarnos aquí con la dificultad de que las fuentes sinópticas sólo imperfectamente quedaron reflejadas en los evangelios definitivos; ello hace pensar que una determinada fuente pudo contener realmente materiales que se utilizaron en 4 Juan y no en los sinópticos. Sin embargo, resolver el problema de las diferencias joánicas mediante este principio sería, una vez más, sustraer la solución a todo efectivo control científico. Habida cuenta de las pruebas disponibles, lo mejor parece aceptar la solución general de una tradición independiente como trasfondo de Juan.

Insistimos en que se trata de una solución *general;* con ello queremos significar que el bloque principal de los materiales joánicos no se tomó de los sinópticos ni de las fuentes de éstos. Sin embargo, antes (segunda parte, *supra)* hemos reconstruido una dilatada historia en cuanto a la composición del cuarto Evangelio; es posible que a lo largo de aquellas etapas se produjeran algunas influencias cruzadas, en grado menor, de las tradiciones sinópticas. A menos que supongamos que la comunidad joánica vivía aislada de las restantes comunidades cristianas (idea que no concuerda con la hipótesis de que Juan fue com-

puesto en Éfeso o en Antioquía), resulta difícil creer que esta comunidad no se familiarizase más pronto o más tarde con la tradición evangélica aceptada por las demás comunidades.

Quizá podamos aducir como ilustración algunos posibles casos de influencia cruzada. Empecemos por Marcos. Al estudiar Jn 6, expondremos ciertas razones de peso para creer que el relato joánico de la multiplicación de los panes se apoya en una tradición independiente. Pero resulta llamativo que sólo Juan y Marcos (6,37) mencionen la suma de doscientos denarios como precio del pan que hubiera sido necesario para dar de comer a toda la multitud. Otro caso llamativo es la expresión griega, muy extraña, «perfume fabricado con nardo real» que se usa en Jn 12,3 y Mc 14,3. La suma de trescientos denarios aparece únicamente en Jn 12,4 y Mc 14,5 como detalle de los relatos sobre la unción de Jesús. Resulta prácticamente imposible determinar si estos paralelos menores representan una influencia cruzada o simplemente delatan el hecho de que la tradición independiente que subyace a Juan tenía muchos rasgos comunes como la supuesta tradición primitiva reflejada en Marcos.

Son relativamente escasos los paralelos importantes entre Juan y Mateo (cf. exposición sobre 13,16.20; 15,18ss). Hay algunos interesantes puntos de contacto entre Juan y los materiales petrinos peculiares de Mateo (cf. exposición sobre 1,41-42; 6,68-69; 21,15-17). Además, no deben olvidarse las palabras de estilo joánico consignadas en Mt 21,25-30 (Lc 10,21-22). Sin embargo, pocos investigadores suponen un contacto directo entre Mateo y Juan.

La posibilidad de influencias cruzadas de Lucas sobre Juan es con mucho la más interesante. En escenas que comparte Juan con varios sinópticos, los paralelos entre Juan y Lucas normalmente no son llamativos. Es, sobre todo, con los materiales peculiares de Lucas con los que Juan ofrece paralelos importantes. La lista que damos a continuación no es en modo alguno exhaustiva (cf. Osty, Parker, Bailey), pero demuestra que los paralelos se dan tanto en detalles menudos como en el conjunto discursivo de la narración y las ideas.

- Una multiplicación de panes y peces.
- La mención de personajes como Lázaro; Marta y María; uno de los Doce llamado Judas o Judá (no el Iscariote); el sumo sacerdote Anás.
- Ausencia de juicio nocturno ante Caifás.
- Doble pregunta hecha a Jesús acerca de su mesianidad y divinidad (Lc 22,67.70; Jn 10,24- 25.33).

- Tres declaraciones de «no culpable» hechas por Pilato durante el juicio de Jesús.
- Apariciones de Jesús después de la resurrección en Jerusalén; en este punto la semejanza es muy acentuada si versículos como Lc 24,12.40 son originales.
- Una pesca milagrosa (Lc 5,4-9; Jn 21,5-11).

¿Qué pensar de estos paralelos? Personalmente no vemos en ellos la prueba, como pretende Boismard, de que Lucas fue el redactor final del cuarto Evangelio. Algunos de estos paralelos pueden muy bien explicarse suponiendo que la tradición independiente que subyace a Juan tenía rasgos comunes con las fuentes peculiares de Lucas, aunque esos rasgos comunes no aparezcan del mismo modo en ambas tradiciones; por ejemplo, el relato acerca de Marta y María no es el mismo en Juan que en Lucas. Pero esta suposición no explicaría todos los paralelos. Por ejemplo, en el relato de la unción de los pies (12,1-7; s 41), Juan depende de algunos detalles cuyo origen es un desarrollo peculiar de Lucas sobre el relato básico; resulta difícil admitir que esa fusión de detalles, que aparece a la vez en Juan y Lucas, se produjera independientemente. Por otra parte, en Lucas hay episodios que muy bien podrían haber tenido su origen en una influencia cruzada a partir de alguna de las etapas de la tradición joánica, por ejemplo, el segundo final de la parábola de Lázaro (Lc 16,27-31), en que se menciona la posibilidad de que Lázaro se levante de la tumba. Por consiguiente, en las relaciones entre Lucas y Juan se da la posibilidad de influencias cruzadas en ambas direcciones. Como esta mutua influencia no se manifiesta en identidades verbales, muy bien pudo producirse en una etapa oral de la historia compositiva de los evangelios.

Para resumir, por tanto, en la mayor parte de los materiales recogidos a la vez en Juan y en los sinópticos, creemos que las pruebas no están a favor de una dependencia de Juan con respecto a los sinópticos o sus fuentes. Juan parte de una fuente independiente de tradiciones acerca de Jesús, semejante a las fuentes que subyacen a los sinópticos. La primitiva tradición joánica está más cerca de la tradición subyacente a Marcos, pero también contiene elementos que aparecen en las fuentes peculiares de Mateo (por ejemplo, la fuente petrina) y en las de Lucas. Además de los materiales tomados de esta tradición independiente, Juan tiene unos pocos elementos que parecen sugerir préstamos directos de la tradición sinóptica. Durante la formación oral de los relatos y discursos joánicos (etapa segunda), se produjo con toda pro-

babilidad cierta influencia cruzada a partir de la tradición evangélica subyacente a Lucas, entonces en vías de formación. Es posible, aunque no estamos convencidos de ello, que en la redacción final de Juan (etapa quinta) se tomaran unos pocos detalles directamente de Marcos. No hay pruebas, sin embargo, y en contra de Bultmann, de que estos préstamos, si realmente tuvieron lugar, respondieran a la intención de que el cuarto Evangelio fuera aceptado por toda la Iglesia.

III. Valor de Juan para reconstruir el ministerio de Jesús

En la investigación crítica del Jesús histórico se ha repetido como un lugar común la idea de que los materiales exclusivos de Juan no merecen confianza. Incluso la «nueva búsqueda» del Jesús histórico entre los posbultmannianos, especialmente Bornkamm y Conzelmann, ignora a Juan. Este problema merece ser reconsiderado, habida cuenta de las conclusiones a que antes hemos llegado, concretamente, que los materiales propios de Juan poseen una fuerte verosimilitud histórica, y que, con respecto a los materiales que comparten Juan y los sinópticos, Juan se apoya en una tradición primitiva e independiente.

Pero al abrir de nuevo el debate acerca de si el cuarto Evangelio puede o no ser admitido como un testigo del Jesús histórico, hemos de proceder con cuidado. En la segunda parte suponíamos cinco etapas en la composición de Juan, cada una de las cuales representaba un paso adelante a partir de la tradición primitiva. No podemos ignorar lo que implica semejante evolución, pues limita las posibilidades de la forma definitiva del evangelio para darnos una imagen científicamente exacta del Jesús de la historia. Examinemos estas implicaciones en cada una de las etapas del desarrollo joánico.

a) La tradición de los hechos y dichos de Jesús subyacente en Jn (etapa primera) se asemeja a las tradiciones que respaldan a los sinópticos. En pocas palabras, estas tradiciones nos ofrecen formas variantes de las narraciones acerca de lo que Jesús hizo y dijo. Ahora bien, el desarrollo de esas variantes llevó su tiempo. Si nos preguntamos cuál de esas tradiciones es la más antigua, plantearíamos una cuestion que no admite una respuesta sencilla. Incluso dentro de la familia sinóptica de tradiciones no se puede dar una regla general sobre qué forma de una expresión ha de preferirse siempre, la de «Q» o la de Marcos. Del mismo modo, al comparar Juan con los sinópticos, a veces nos encontramos con que los materiales subyacentes al relato de Juan parecen más primitivos que los correspondientes al relato o relatos de los sinópticos, por ejemplo, el de Jesús caminando sobre las aguas en Jn 6,16-21. Otras veces ocurre todo lo contrario. Por todo ello, se hace necesario un juicio crítico *en cada caso.*

Quizá sea éste el mejor momento para insistir en que cuando en el comentario analizamos una narración o palabras joánicas y descubrimos que las respalda una tradición primitiva, sabemos perfectamente que utilizamos el término «primitivo» en sentido relativo, ya que la tradición primitiva puede representar ya una evolución prolongada durante diez o veinte años a partir de la época de Jesús. En general, cuando ello sea posible, trataremos de rastrear los orígenes del material joánico hasta la etapa primera, mostrando luego lo que ello *puede* implicar en cuanto al ministerio histórico de Jesús. Pero en modo alguno albergamos la pretensión de intentar o ser capaces de zanjar con toda seguridad el grado de historicidad científica que subyace a cada escena joánica. Del mismo modo, al señalar los paralelos sinópticos de los relatos o las palabras de Juan, no damos por supuesto que los paralelos sinópticos contengan necesariamente el eco histórico de lo que hizo y dijo Jesús. Más bien suponemos en la tradición sinóptica un cierto conocimiento de la historia. Nuestra intención al presentar tales paralelos es la de demostrar que el cuarto Evangelio no es tan diferente como podría parecer a primera vista.

b) Las etapas segunda y tercera de nuestra teoría sobre la composición de Juan correspondían a un remodelado dramático y teológico de los materiales en bruto procedentes de la tradición acerca de Jesús, así como a la labor de conjuntar esos relatos y expresiones remodelados hasta formar un evangelio consecutivo. Este mismo proceso, *mutatis mutandis,* tuvo lugar también en la formación de los sinópticos. En un tiempo se llamó a Juan evangelista «el teólogo», casi dando a entender que sólo en el cuarto Evangelio teníamos una visión teológica de la vida y la obra de Jesús. Hoy reconocemos ya que cada evangelio tiene su enfoque teológico, y que el cuarto evangelista es uno más entre los restantes evangelistas-teólogos. Sin embargo, sigue siendo verdad que el cuarto evangelista es el teólogo por excelencia. Especialmente la formulación de las palabras de Jesús en los discursos joánicos representa una profunda síntesis teológica. Parece cierto, por ejemplo, que Jn 6 contiene un núcleo de material tradicional en que se incluye no sólo la multiplicación de los panes, sino, además, un malen-

tendido del significado que entrañaban el hecho y la explicación que del pan dio luego Jesús. Sin embargo, la organización de estos materiales en la magnífica estructura que reconocemos en Jn 6 representa un conocimiento excepcional de las implicaciones más profundas de las palabras y las acciones de Jesús. Los relatos sinópticos de esta misma escena, menos desarrollados, no poseen idéntica maestría o calidad teológica. Ciertamente, en cualquier intento de utilizar a Juan como guía para conocer al Jesús histórico habrá de tenerse en cuenta ese desarrollo teológico. No sugerimos que la profunda visión teológica de Juan haya traicionado a Jesús de Nazaret; más bien ha puesto de relieve implicaciones que ya contenía una escena, hasta donde éstas se pudieran rastrear. Pero este desarrollo subsiguiente, por muy homogéneo que sea, es con frecuencia un elemento de distorsión cuando se trata de establecer científicamente las circunstancias exactas del ministerio de Jesús. En consecuencia, si bien creemos que el cuarto Evangelio refleja unos recuerdos históricos de Jesús, la mayor amplitud del remodelado teológico de esos recuerdos hace que los materiales joánicos resulten mucho más difíciles de manejar que los datos de los sinópticos en la investigación del Jesús histórico.

Aparte del desarrollo que llevó consigo la formación de las unidades joánicas, está el que tuvo lugar cuando esas unidades se unieron para formar un evangelio. Para lograr la estructuración que ahora vemos en Juan fue precisa una labor de selección y de realce. Así, en la primera redacción de Juan salieron a relucir temas que probablemente quedaban muy en la penumbra en el agitado conjunto del verdadero ministerio. Es muy verosímil, por ejemplo, que Jesús hablara en público con ocasión de las fiestas judías, y que sus observaciones tendieran a señalar el contraste entre su propio ministerio y el tema de aquéllas. Pero el que Jesús se ponga sistemáticamente en lugar de las fiestas, como advertimos en Jn 5-10, es fruto de una intensa reflexión por parte del autor, en su intento de captar el significado de Jesús y de su ministerio.

Si todo esto significa (y lo mismo puede afirmarse de los otros evangelios) que Juan queda un tanto lejos de una historia o biografía de Jesús, Jn 20,30-31 dice bien claro que el autor se propuso componer no un documento histórico, sino un testimonio de fe. Con todo, Sanders, *art. cit.,* tiene toda la razón al insistir en que Juan es un evangelio profundamente histórico, pero en el sentido de una historia que no atiende sólo a lo que sucedió, sino también al sentido más profundo de los acontecimientos.

c) La redacción final de este evangelio —etapa quinta de la composición— plantea obstáculos aún mayores al uso de Juan para reconstruir el ministerio de Jesús. Los nuevos materiales joánicos que fueron insertados en la narración evangélica no se atienen necesariamente a un orden cronológico; además, según nuestra hipótesis, la adición de estos materiales motivó el desplazamiento de algunas escenas, como la purificación del templo. Ello hace imposible aceptar la actual ordenación del evangelio como verdaderamente cronológica.

Juan menciona por lo menos tres Pascuas (2,13; 6,4; 11,55), lo que implica como poco un ministerio de dos años. Los biógrafos de Jesús han utilizado este indicio para confeccionar un esquema del ministerio, dividiendo los materiales que aparecen en los evangelios en actividades del primero y segundo (y tercer) años. Por ejemplo, quizá se nos diga que el Sermón de la Montaña (Mt 6-7) tuvo lugar en el primer año, poco después de la Pascua (Jn 2,13). Este proceder es inválido. No sólo ignora el hecho de que tampoco los materiales sinópticos siguen un orden cronológico (por ejemplo, el Sermón de la Montaña, tal como nosotros lo conocemos, es un conjunto de sentencias pronunciadas en diversas ocasiones), sino que también prescinde del hecho de que los mismos evangelios no nos ofrecen indicio alguno para semejante sincronización de los datos joánicos y sinópticos. Valoradas adecuadamente, las tradiciones sinóptica y joánica no son contradictorias; a voces se ilustran entre sí por mutua comparación, como ha señalado Morris, *art. cit.* Sin embargo, el hecho de que ninguna de estas tradiciones se muestre científicamente interesada por la cronología es algo que queda muy claro cuando intentamos combinarlas para formar un relato consecutivo. Aún los escasos puntos de posible contacto cronológico entre las dos tradiciones ofrecen dificultades. Por ejemplo, en la primera parte del ministerio descrita por Juan, Jesús hace varios viajes a Judea y regresa de nuevo a Galilea, pero resulta muy difícil relacionar cualquiera de estos viajes de regreso con la tradición sinóptica de una vuelta a Galilea después del bautismo por Juan Bautista. La multiplicación de los panes, que aparece en los cuatro evangelios, podría parecer que ofrece una posibilidad de sincronización, pero la cuestión se complica por la presencia de *dos* relatos de multiplicación en Marcos-Mateo.

Con todo, aunque existiera esta posibilidad de sincronización, una teoría de un ministerio de dos o tres años para enmarcar la división de las actividades de Jesús ignoraría el problema creado por la intención

con que fue escrito el cuarto Evangelio. Dado que Jn 20,30 afirma explícitamente que este evangelio no constituye un relato completo de las actividades de Jesús, no hay modo de saber si las tres Pascuas a que se alude fueron las únicas que tuvieron lugar a lo largo del ministerio. No hay razón alguna para no suponer un ministerio de cuatro o cinco años. Además, como la primera Pascua mencionada en Juan está íntimamente relacionada con el episodio de la purificación del templo, que probablemente se halla fuera de contexto, algunos han puesto en duda el valor de esta alusión a una primera Pascua como indicio cronológico.

Todas estas observaciones nos dicen que hemos de ser muy cautelosos al utilizar a Juan para reconstruir científicamente y en detalle el ministerio de Jesús de Nazaret, lo que también vale con respecto al uso de los restantes evangelios. Nosotros creemos que Juan se basa en una sólida tradición de los hechos y dichos de Jesús, una tradición que a veces es muy primitiva. También creemos que en ocasiones Juan nos da noticias históricas correctas sobre Jesús que no se han conservado en los restantes evangelios, por ejemplo, cuando se nos informa de que Jesús, al igual que Juan Bautista, también desarrolló un ministerio bautismal durante cierto tiempo antes de iniciar su ministerio docente; que su ministerio público duró más de un año, que viajó varias veces a Jerusalén; que la oposición de las autoridades jerosolimitanas no estuvo limitada a los últimos días de su vida; numerosos detalles referentes a la pasión y muerte de Jesús. Sin embargo, al sopesar la imagen joánica de Jesús no podemos olvidar las inevitables modificaciones hechas en las distintas etapas de la composición joánica.

BIBLIOGRAFÍA

El valor histórico de Juan

W. F. Albright, *Recent Discoveries in Palestina and the Gospel of John:* BNTE 153-71.
R. E. Brown, *The Problem of Historicity in John:* CBQ 24 (1962) 1-14 También en NTE cap. 9.
C. H. Dodd, *Le kérygma apostolique dans le quatrième évangile:* RHPR 31 (1951) 265-74.
A. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (Londres 1960).
J. Leal, *El simbolismo histórico del IV Evangelio:* EstBíb 19 (1960) 329-48; resumido en TD 11 (1963) 91-96.

T. E. Pollard, *St. John's Contribution to the Picture of the Historical Jesus* (Lección inaugural en el Knox College, Dunedin, Nueva Zelanda).
R. D. Potter, *Topography and Archeology in the Fourth Gospel:* StEv I, 329-37.
J. N. Sanders, *The Gospel and the Historian:* «The Listener» 56 (1956) 753-57.
E. Stauffer, *Historische Elemente im Vierten Evangelium:* «Homiletica en Biblica» 22 (1963) 1-7.

Juan y los sinópticos

J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (SNT VII, 1963).
H. Balmforth, *The Structure of the Fourth Gospel:* StEv II, 25-33.
R. E. Brown, *Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St. John:* CBQ 23 (1961) 143-60; también en NTE cap. 9.
P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938).
C. Goodwin, *How Did John Treat His Sources:* JBL 73 (1954) 61-75.
E. Haenchen, *Johanneische Probleme:* ZTK 56 (1959) 19-54.
E. K. Lee, *St. Mark and the Fourth Gospel:* NTS 3 (1959-57) 50-58.
S. Mendner, *Zum Problem «Johannes und die Synoptiker»:* NTS 4 (1957-58) 282-307.
L. Morris, *Synoptic Themes Illuminated by the Fourth Gospel:* StEv II, 73-84.
E. Osty, *Les points de contact entre le récit de la passion dans saint Luc et dans saint Jean,* en *Mélanges J. Lebreton:* RSR 39 (1951) 146-54.
W. Wilkens, *Evangelist und Tradition im Johannesevangelium:* TZ 16 (1960) 81-90.

IV

SUPUESTAS INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL CUARTO EVANGELIO

Ya hemos comentado a fondo la perspectiva teológica del cuarto Evangelio. Puede afirmarse que en muchos aspectos es única y muy distinta de las visiones teológicas moderadamente divergentes que nos ofrecen los sinópticos. La figura de Jesús que surge de las páginas de Juan se diferencia en muchos sentidos de la que aparece en los sinópticos. No sólo se trata de una manera distinta de hablar, sino que se destaca con mayor claridad la majestuosa intemporalidad de lo divino. El Jesús joánico se presenta ante los hombres con la solemne fórmula «yo soy» (cf. Apén. IV). Ha venido a un mundo de tinieblas como la luz, a un mundo de mentira y odio como la verdad; su presencia separa a los hombres en dos campos, según que se acerquen a la luz o se aparten de ella, según crean en la verdad o se nieguen a escucharla. ¿Qué ha puesto el evangelista de su parte en esta imagen de Jesús? Algunos dirán que como el evangelista sintonizaba perfectamente con su personaje, estaba en condiciones de ver en Jesús más de lo que otros vieron, y que su genio le daba la oportunidad de expresarlo. Otros pensarán que esta imagen de Jesús es casi enteramente una creación del evangelista. En cualquier caso, el evangelio viene a ser en cierto grado, quizá imposible de precisar, como un eco de la visión y la postura del evangelista. ¿ Cómo explicar los rasgos característicos del pensamiento del evangelista? ¿Qué influencias incidieron en él?

A lo largo del comentario trataremos de evitar toda exageración acerca de las diferencias entre Juan y los sinópticos en cuanto a la imagen que nos trazan de Jesús; también procuraremos demostrar que los elementos joánicos más característicos no dejan de tener algún paralelo en la tradición sinóptica. Pero una vez tomada esta precaución, hemos de admitir que el pensamiento de Juan discurre por cauces característicos que nos es preciso explicar. Los influjos que con más

frecuencia se han tratado de detectar en este evangelista han sido los del gnosticismo, el pensamiento helenístico y el judaísmo palestinense.

I. EL GNOSTICISMO

La teoría de la influencia gnóstica en Juan ha sido popularizada por la escuela de la Historia de las Religiones (Bousset, Reitzenstein), que tanta importancia tuvo en las primeras décadas de este siglo. Destacados defensores de esta teoría han sido W. Bauer y Bultmann. Por otra parte, Büchsel, Percy y E. Schweizer la han atacado en todos sus frentes.

La cuestión presenta unas desacostumbradas dificultades, pues, como ha señalado J. Munck, CINTI 224, «gnosticismo» es «un término científico carente de una definición generalmente aceptada». En el gnosticismo desarrollado hay unos rasgos comunes que resultan perfectamente reconocibles, por ejemplo, el dualismo ontológico, los seres intermedios entre Dios y el hombre, la intervención de estos seres en la creación de un mundo material y malo, el alma como chispa divina aprisionada en la materia, la necesidad de un conocimiento alcanzado a través de la revelación para que el alma se libere y llegue a la luz, la limitación numérica de los individuos capaces de recibir esta revelación, el revelador salvífico. Pero, ¿cuáles de estos elementos son necesarios para que un movimiento pueda calificarse como verdaderamente gnóstico?

1. *Juan y el gnosticismo cristiano*

El gnosticismo clásico, tal como nos es conocido a través de los comentarios hostiles de los Padres de la Iglesia, fue un movimiento que apareció en su pleno desarrollo durante el siglo II d. C. En consecuencia, si fechamos este evangelio *ca.* 90-100 (cf. sexta parte, *infra),* difícilmente pudo sufrir el influjo de tal movimiento. Pero se ha dado una tendencia a postular una forma anterior de gnosticismo, o al menos a anticipar la fecha de ciertos elementos del gnosticismo. Los investigadores hablan de un gnosticismo precristiano, de un gnosticismo judío, e incluso aplican este término a la teología de Qumrán. Parte de las dificultades radicaba en el hecho de que hasta fecha muy reciente eran muy escasos los restos de literatura gnóstica de los primeros

siglos que poseíamos, lo que abría un ancho campo a las hipótesis. Es comprensible que los investigadores se mostrasen muy cautelosos a la hora de reconstruir el pensamiento gnóstico a partir de una apologética patrística que iba dirigida contra él.

El descubrimiento de un grupo de documentos gnósticos escritos en copto, realizado el año 1947 en la localidad egipcia de Chenoboskion, cambió por completo la situación. Por lo que afecta a Juan, ahora estamos en condiciones de compararlo con el gnosticismo cristiano del siglo II. Uno de los libros gnósticos, el *Evangelio de la Verdad,* es una traducción copta de una obra griega procedente de la escuela del gnosticismo valentiniano, compuesta posiblemente por el mismo Valentín. Quispel y Barrett, en sus respectivos artículos, y Braun, JeanThéol I, 111-21, han comparado las ideas y el vocabulario de este documento con los de Juan, y han sacado la conclusión de que ambos evangelios difieren mucho. Si ambos tuvieron puntos de origen comunes, debió de producirse luego una considerable divergencia en las respectivas evoluciones. Este autor ha dedicado también un artículo a comparar Juan con otro documento de Chenoboskion, el *Evangelio de Tomás.* El gnosticismo de esta obra no está tan desarrollado como el del *Evangalio de la Verdad; Tomás* podría describirse más bien como gnóstico incipiente. Sin embargo, también en este caso hay una considerable distancia con respecto a Juan, pues en *Tomás* se utilizan términos característicos de Juan, pero con un sentido completamente distinto del joánico. Si entre ambos hay alguna dependencia, ésta sería completamente indirecta, además de que su sentido sería de *Tomás* con respecto a Juan.

Así, pues, hasta donde nos es dado precisar, Juan estaría fuera de lugar entre las obras gnósticas halladas en Chenoboskion. No queremos decir que Juan no fuera utilizado por los gnósticos del siglo II (cf. sexta parte, *infra),* sino que no es una típica composición gnóstica del siglo II.

2. *Juan y el hipotético gnosticismo precristiano*

Volviendo ahora a las supuestas formas primitivas del gnosticismo, nos ocuparemos de la hipótesis bultmanniana de que la fuente de los Discursos de Revelación era de tendencia gnóstica, y que este evangelista era un ex gnóstico. (Para una exposición concisa de las ideas de Bultmann sobre el gnosticismo, cf. su obra *Primitive Christianity* [Nueva York, 1957], 162-71.) Dado que el evangelista desmitologizó y cristianizó su fuente, Bultmann desanda el camino recorrido por el evangelista a fin de reconstruir este gnosticismo. Lo clasifica como gnosticismo oriental primitivo, para diferenciarlo de la gnosis posterior, más helenizada, de que antes hemos hablado. En el gnosticismo reconstruido hay, por ejemplo, dualismo de luz y tinieblas, pero falta una especulación acerca del origen de las tinieblas y del mal. En la esfera de la luz hay seres sobrenaturales junto a Dios, ángeles por ejemplo; pero este gnosticismo no contiene complicadas teorías sobre la emanación. Además, como este gnosticismo es un brote del judaísmo, o al menos ha sido influido por éste, su dualismo ha sido mitigado por el dogma veterotestamentario de la supremacía de Dios incluso sobre la esfera del mal. De este modo, la creación del mundo no implicó una batalla entre las tinieblas y la luz, como acontece en el dualismo iranio o zoroástrico.

Entre todas las doctrinas de este gnosticismo reconstruido por Bultmann quizá la más importante sea el mito del redentor. Tal como puede verse en los documentos gnósticos posteriores, este mito presupone la existencia de un *Urmensch,* un hombre original, imagen de luz y bondad, que fue separado y dividido en pequeñas partículas de luz. Estas partículas, como almas humanas, fueron diseminadas en un mundo de tinieblas; los demonios se encargaron de hacerles olvidar sus orígenes celestes. Entonces Dios envió a su Hijo en forma corporal para despertar a estas almas, liberarlas de sus cuerpos y de las tinieblas y hacerlas retornar a su patria celeste. Para ello les proclamó la verdad y les dio el verdadero conocimiento *(gnosis)* que les ayuda a encontrar su camino de retorno. Bultmann encuentra en el trasfondo de los discursos joánicos rastros de este mito. La figura ahora historizada como Jesús fue antes el redentor gnóstico y el revelador celeste. En la fuente de los Discursos de Revelación, este redentor era preexistente (Jn 1,1), pero se hizo carne (1,14) y finalmente retornó a Dios (1,9; 8,12); él era el camino hacia Dios (14,6). El Paráclito es otra faceta del mito gnóstico (cf. Apén. V del siguiente volumen).

Contra Bultmann se ha lanzado la acusación de que su razonamiento se cierra en un círculo vicioso, concretamente, que presupone un trasfondo gnóstico en Juan y luego utiliza este evangelio como fuente principal para reconstruir aquel gnosticismo. Sin embargo, Bultmann pretende que hay otras pruebas de este gnosticismo precristiano en los rastros que de él han quedado en las *Odas de Salomón*

(cf. p. 217) y sobre todo en los escritos mandeos. Los mandeos son una secta bautizante que aún pervive en Mesopotamia. Las investigaciones de Lidzbarski y de Lady Drower han hecho posible que los investigadores reconstruyan parte de su historia e ideas pasadas; para un resumen, cf. Dodd, *Interpretación,* 125-39. Su teología, en sus manifestaciones más florecientes, consiste en una mezcla de tradiciones judías, mito gnóstico y cristianismo nestoriano y sirio. Según sus leyendas, hubieron de huir a Babilonia debido a la persecución de los falsos profetas (como Jesús) y las falsas religiones (como el judaísmo y el cristianismo). Su gran revelador, Manda d'Hayye, cuyo nombre significa «conocimiento de vida», fue bautizado por Juan Bautista. Enseñó un camino de salvación gracias al cual los hombres pasan al mundo de la luz.

Las más antiguas formas de la teología mandea que nosotros conocemos han de fecharse en época relativamente tardía de la era cristiana; no hay posibilidad alguna de que Juan estuviera influido por estas ideas tal como nos son conocidas. Señalemos, además, que no hay obra alguna mandea parecida a Juan; tampoco existe una obra mandea que se asemeje a la fuente de los Discursos de Revelación presupuesta por Bultmann. Pero Bultmann explica que el pensamiento mandeo representa una derivación tardía del mismo tipo de gnosticismo que él postula en la época del NT entre los discípulos de Juan Bautista y que sirvió de trasfondo a Juan. En este sentido cita símbolos paralelos, esquemas de ideas y frases de Juan y de los escritos mandeos, considerándolos como otros tantos ecos de un gnosticismo precristiano.

¿Cómo hemos de valorar las teorías bultmannianas referentes a los mandeos? La más reciente investigación ha sido la desarrollada por K. Rudolph, *Die Mandäer* (Gotinga, 1960); este autor sugiere que puede ser correcta la pretensión mandea de que el origen de la secta se remonta a los comienzos de la era cristiana en Palestina. Es probable además que haya continuidad entre las primeras etapas de sus ideas y la etapa última que nosotros conocemos. En cuanto a los orígenes del gnosticismo mandeo, va ganando terreno la idea de que los rasgos gnósticos del pensamiento y los escritos mandeos son relativamente tempranos.

Sin embargo, todo el problema del gnosticismo precristiano sigue plagado de dificultades. Al surgir el gnosticismo en el siglo II d. C., aparece como una amalgama de distintas corrientes de pensamiento, algunas de las cuales son ciertamente antiguas. Pero, ¿cuándo *se unieron* realmente durante la era precristiana? Pues fue precisamente la conjunción de estas corrientes la que produjo el gnosticismo. Como ha señalado A. D. Nock, *Gnosticism:* HTR 57 (1964), 255-79, los hallazgos de Chenoboskion han confirmado la descripción patrística del gnosticismo como una herejía cristiana. La figura de Cristo parece haber sido el catalizador que provocó la configuración de unas actitudes y elementos protognósticos en cuerpos definidos de pensamiento gnóstico.

En particular, las últimas investigaciones acerca del mito gnóstico del redentor realizadas por C. Colpe (1961) y H. M. Schenke (1962) hacen dudar seriamente de que los antiguos pero heterogéneos elementos que convergieron en este mito estuvieran ya conjuntados antes de la era cristiana o en los comienzos de ésta. Schenke sostiene que la tan frecuente identificación del redentor gnóstico con el «Hijo del Hombre» es un desarrollo postcristiano. Otro hecho que proyecta una sombra de duda sobre la teoría de Bultmann es que las ideas de la comunidad de Qumrán no se parecen a las que Bultmann atribuye a las sectas bautizantes de Palestina en el siglo I. Sin embargo, esta comunidad tenía estrechas afinidades geográficas y teológicas con Juan Bautista, lo que haría esperar que ofreciera algunas semejanzas con los partidarios gnósticos de Juan Bautista postulados por Bultmann. En Qumrán se da un dualismo modificado; hay elementos protognósticos, pero falta el mito del redentor y tampoco hay un gnosticismo desarrollado.

En resumen, no puede afirmarse que haya quedado descartada la dependencia de Juan con respecto a un hipotético gnosticismo oriental temprano, pero esta hipótesis resulta todavía muy frágil e innecesaria en muchos aspectos. Esperamos demostrar más adelante que las especulaciones veterotestamentarias acerca de la Sabiduría personificada, así como el vocabulario y las ideas del judaísmo sectario, como aparecen en la comunidad de Qumrán, contribuyeron mucho a enriquecer el trasfondo de la expresión y el vocabulario joanicos. Como sabemos que estas fuentes de influencia que proponemos han existido, y que a la vez permanece dudosa la existencia de la fuente gnóstica protomandea de Bultmann, tenemos toda la razón al dar preferencia a aquéllas.

II. El pensamiento helenístico

Al plantear la cuestión de la influencia griega en Juan, hemos de formular una distinción importante. En el judaísmo de la época neotesta-

mentaria se daba ya un fuerte elemento helenístico, tanto en Alejandría como en Palestina. En consecuencia, si Juan dependía del judaísmo contemporáneo, era inevitable que las ideas joánicas entrañaran una influencia helenística. Acabamos de hablar de las especulaciones relativas a la Sabiduría personificada; en los libros deuterocanónicos como Eclo y Sab, esta especulación incorporaba matices del pensamiento helenístico. También hemos hablado de Qumrán; en las sectas de este tipo se daba, asimismo, un fuerte influjo helenístico. Josefo trazó una analogía entre las ideas de los esenios (estimamos que el grupo de Qumrán estaba formado por esenios) y las de los neopitagóricos, atribuyendo a los primeros una antropología con claros rasgos helenísticos. Braun, JeanThéol II, 252-76, advierte afinidades entre los *Hermetica* y el pensamiento esenio, tal como éste aparece en Josefo y en los manuscritos de Qumrán. Cullmann ha tratado de unir a los esenios de Qumrán, los samaritanos y los helenistas (Hch 6,1) bajo el denominador común de un judaísmo no conformista cuyos rasgos comunes serían la oposición al templo y la predilección por las ideas helenísticas.

Suponemos, por tanto, la existencia de una corriente griega dentro del judaísmo, que influiría en el vocabulario y en las ideas de Juan. Pero aquí nos planteamos el problema de si en Juan se dio alguna otra influencia helenística no a través del judaísmo, sino desde fuera de éste. ¿Estaba el evangelista especialmente familiarizado con el pensamiento griego, de forma que reinterpretó el mensaje evangélico en términos helenísticos? Como posibles explicaciones de las peculiaridades que presenta la expresión teológica joánica se han propuesto tres corrientes del pensamiento griego: una forma popular de la filosofía griega, Filón y los escritores herméticos. De ellas nos ocuparemos sucesivamente, pero quizá convenga advertir que nuestra investigación se refiere a unas posibles influencias *constitutivas* del pensamiento del evangelista. Problema algo distinto sería el hecho de que el evangelista hubiera decidido dar a su obra una envoltura de expresiones helenísticas a fin de convertir al mundo griego. Esta cuestión estaría relacionada más bien con la intención del evangelio, de que nos ocuparemos en la cuarta parte.

1. *Juan y la filosofía griega*

Algunos de los comentaristas anteriores de Juan, por ejemplo, E. A. Abbott y W. R. Inge, subrayaron los préstamos de las escuelas filosóficas griegas, especialmente el platonismo y el estoicismo.

Nos ocuparemos primero del platonismo. En Juan aparece el contraste entre lo de arriba y lo de abajo (3,31), entre el espíritu y la carne (3,6; 6,63), entre la vida eterna y la existencia natural (11,25-26), entre el pan verdadero del cielo (6,32) y el pan natural, entre el agua de la vida eterna (4,14) y el agua natural. Estos contrastes pueden compararse con una forma popular del platonismo que afirmara la existencia de un mundo real, invisible y eterno en contraste con este mundo inferior de las apariencias. La semejanza es impresionante, pero hemos de advertir que este tipo de platonismo popular ya se había infiltrado en el judaísmo. Como veremos en la octava parte, junto a la distinción horizontal y lineal entre la era presente de la historia de Israel y la era futura después de la intervención divina, en el pensamiento judío de aquella época se establecía además otra distinción vertical entre lo celeste y lo terreno. En el AT (Is *31,3*) no es desconocido el contraste entre carne y espíritu; también Qumrán nos ofrece una distinción entre lo que se sitúa al nivel de la carne y lo que procede de arriba (IQH 10,23.32). Incluso la oposición entre pan verdadero y pan natural se insinúa ya en pasajes como Is 55,1-2, donde se ponen en contraste el pan de la enseñanza divina y lo que no es pan. En consecuencia, las afinidades con el platonismo popular sugeridas a propósito de Juan se explican perfectamente a la luz del judaísmo palestinense. A veces se trata tan sólo de afinidades aparentes explicables en términos del AT; otras son verdaderas afinidades, pero fundadas en unas ideas griegas que ya habían entrado a formar parte del trasfondo judío.

Se ha sugerido un paralelo con el estoicismo por el uso de *logos*, «la Palabra», en el Prólogo, ya que se trata de un término corriente en el pensamiento estoico. Cuando estudiemos en el Apén. II este término se verá que en Juan se usa en sentido completamente distinto del que tenía en los estoicos. Además, el himno en que realmente consiste el Prólogo tiene su propia historia dentro de los círculos joánicos, aparte de que resultaría muy arriesgado tomar pie de los paralelos terminológicos del Prólogo para afirmar la existencia de un determinado influjo en el resto del evangelio. En consecuencia, no hay motivo fundado para suponer que el evangelio esté influido por una forma de la filosofía griega distinta de las que ya habían entrado a formar parte de las ideas y el lenguaje de Palestina.

2. *Juan y Filón*

También se ha sugerido la dependencia de Juan con respecto a Filón de Alejandría. Filón, un contemporáneo de Jesús, representa en su obra un intento de combinar el pensamiento griego y el judaísmo. No tenemos pruebas seguras de que la obra de Filón fuera conocida en Palestina a comienzos del siglo I; en consecuencia, si el evangelista estaba influido por Filón, habría llegado al conocimiento de su obra fuera de Palestina. Una vez más sirve como argumento clave el uso de *logos* en el Prólogo, pues Filón emplea este término (cf. Apén. II). Argyle, *art. cit.*, ha tratado de demostrar una dependencia más amplia de Juan con respecto a Filón, ya que algunas imágenes bíblicas usadas por el primero (la escala de Jacob, la serpiente de bronce, la visión de Abrahán) aparecen también en Filón y relacionadas además con la doctrina del *logos*. Quizá nos desviemos de lo esencial del argumento, pero el simple hecho de que Juan, a diferencia de Filón, no utilice estas imágenes en conexión con «la Palabra», que, por otra parte, tiene una función menor en todo el conjunto de este evangelio, se diría que debilita mucho los argumentos a favor de una dependencia filoniana.

Muy instructivo resulta el ponderado artículo de Wilson sobre este tema. Este autor observa que si bien conocemos la obra de Filón, la de sus predecesores se ha perdido en gran parte. Las reflexiones filonianas sobre el *logos* son probablemente la culminación de una larga historia de tales ideas. Además, tanto Filón como Juan parten del AT; en cuanto al concepto de *logos,* ambos dependen de la literatura sapiencial del AT. No es de extrañar, por tanto, que a veces las ideas de ambos discurran por cauces paralelos. Pero cuando se aborda el procedimiento metodológico esencial, Filón y Juan resultan muy distantes. No aparece en Juan la abrumadora matización filosófica de Filón; las refinadas alegorías de éste apenas tienen nada en común con el uso joánico del AT. Dodd, *Interpretación,* 112, ha afirmado que Filón, junto con el judaísmo rabínico y los escritos herméticos, es una de nuestras fuentes más directas para el conocimiento del trasfondo del pensamiento joánico. Personalmente creemos que los datos señalan más bien la existencia de un trasfondo común que comparten Filón y Juan. Quizá lo haya expresado de la mejor manera Braun, Jean Théol II, 298: si Filón nunca hubiera existido, lo más probable es que el cuarto Evangelio no hubiera sido distinto de como es.

3. *Juan y la literatura hermética*

Otros investigadores que han supuesto una influencia helenística en Juan fijan su atención en una religión filosófica más elevada, la contenida en el *Corpus Hermeticum.* Durante los siglos II y III d. C. se desarrolló en Egipto un conjunto de escritos en griego en torno a Hermes Trismegisto, un sabio legendario del antiguo Egipto del que se creía haber sido divinizado en la figura del dios Thoth (= Hermes). Las ideas expresadas en estos escritos son un sincretismo de filosofía platónica y estoica con la tradición religiosa del Próximo Oriente. Los diversos libros de este conjunto, muy independientes entre sí, se escribieron en su mayor parte después del cuarto Evangelio, si bien contienen elementos más antiguos. La edición crítica de estas obras, que constituyen el *Corpus Hermeticum,* ha sido publicada por Nock y Festugière. Estos escritos desarrollan en forma de diálogos entre Hermes y sus hijos una elevada concepción de Dios y de los deberes éticos del hombre. El hombre perfecto posee el conocimiento de Dios; mediante este conocimiento revelado se alcanza la salvación (cf. Jn 17,3). En los escritos herméticos pueden hallarse ciertos elementos semipanteístas y gnósticos.

Comparando estos escritos con Juan, los investigadores han hallado algunos paralelos muy interesantes en cuanto a ideas y vocabulario (tanto Braun como Dodd presentan listas de ellos). La mayor parte no señala una dependencia directa de Juan con respecto a los escritos herméticos, pero Dodd se siente impresionado por su valor para la interpretación de Juan. Kilpatrick, *art. cit.,* ha señalado que no han de sobrevalorarse las semejanzas entre ambas obras. Algunos de los términos teológicos más importantes de los escritores herméticos están totalmente ausentes de Juan, por ejemplo, *gnōsis, mystērion, athanasia* («inmortalidad»), *demiourgos* («demiurgo»). También resulta interesante una comparación estadística del vocabulario. En Juan hay 197 términos importantes que empiezan con una de las cuatro primeras letras del alfabeto griego; de ellos, 189 aparecen en los LXX, pero sólo 82 en los escritores herméticos. Juan, por consiguiente, está más cerca del lenguaje del AT griego que del de esos escritores. Braun expresa otra cautela. Hay indicios de que algunos autores de la literatura hermética conocían el cristianismo y escribían en contra de él. Braun descubre la presencia de un escriba que pudo haber tenido algún conocimiento de Juan. De ser esto cierto, habría que examinar muy deteni-

damente en qué sentido van los paralelos entre Juan y los escritores herméticos.

Por consiguiente, nos hallamos una vez más ante unos escritos que son posteriores a Juan, pero cuyas primeras etapas hipotéticas se utilizan para explicar el pensamiento del cuarto evangelista. La mejor explicación sería que las respectivas terminologías presentan ciertas semejanzas (por ejemplo, el vocabulario de «luz», «vida», «palabra») porque dependen de una terminología teológica más antigua que todas estas obras, concretamente, la que se formó al combinarse la especulación oriental acerca de la Sabiduría y el pensamiento abstracto griego. De esta combinación tenemos ya una buena muestra para el período precristiano en el deuterocanónico libro de la Sabiduría. El hecho de que sobre esta base común se alzaran luego obras tan distintas como las que integren el *Corpus Hermeticum* y Juan sugiere que ambos tipos de escritos tienen poco que ver entre sí en sus etapas de formación. Por consiguiente, coincidimos con Kilpatrick en valorar esos escritos al mismo nivel que los escritos mandeos u otros testimonios del gnosticismo, en el sentido de que no constituyen una parte significativa del trasfondo de este evangelio.

III. El Judaísmo palestinense

Son muchos los investigadores que van coincidiendo en que el trasfondo principal del pensamiento joánico fue el judaísmo palestinense de tiempos de Jesús. Este judaísmo distaba mucho de ser un bloque monolítico, y su misma diversidad ayuda mucho a explicar diferentes aspectos del pensamiento joánico. Examinaremos lo que se refiere al AT, al judaísmo rabínico y al judaísmo de los sectarios de Qumrán.

1. *Juan y el Antiguo Testamento*

Juan tiene menos citas del AT que cualquier otro evangelio. El texto griego de Nestle indica sólo 14, todas ellas tomadas de libros pertenecientes al canon palestinense del AT. Westcott-Hort, en la lista de referencias veterotestamentarias usadas en el NT, atribuyen a Juan sólo 27 pasajes, en comparación con los 70 de Marcos, 109 de Lucas y 124 de Mateo. La escasez de *testimonia* en Juan, sin embargo, es sólo

aparente, como ha demostrado Barrett en su artículo sobre esta cuestión. Muchos temas de los *testimonia* sinópticos han sido entreverados en la misma estructura del cuarto Evangelio sin citar explícitamente el AT. A diferencia de Mc 7,6, Juan no cita Is 29,13 a propósito de que el corazón del pueblo israelita está lejos de Dios, aunque le honra con los labios; sin embargo, este tema está siempre presente en todas las polémicas de Jesús con «los judíos» en el cuarto Evangelio.

Más importante es el hecho, que Braun ha puesto de relieve en *JeanThéol II,* de que Juan refleja, incluso con más claridad que los sinópticos, las grandes corrientes del pensamiento veterotestamentario. Jesús es presentado como el Mesías, el Siervo de Yahvé, el Rey de Israel y el Profeta, figuras todas que aparecen en la galería de las expectativas del AT. Muchas de las alusiones al AT son sutiles, pero efectivas. Hoskyns, *art. cit.,* ha demostrado hasta qué punto el Génesis influyó sobre Juan, a pesar de que su autor nunca lo cita explícitamente. La narración de los seis primeros días de la creación y del primer hombre y la primera mujer es la armazón de Jn 1,1-2,10; el tema de Eva madre reaparece cuando Jesús pende de la cruz en 19,25-30. Hay alusiones a Abrahán (8,31ss), Isaac (3,16) y Jacob (4,5 ss).

Todo el relato de Moisés y del éxodo se convierte en un motivo dominante, como Glasson ha demostrado muy detalladamente. Algunos investigadores han sugerido incluso que todo el esquema del cuarto Evangelio estaba calcado sobre el Éxodo. Enz, *art. cit.,* compara cada sección de Juan con otra del Éxodo; R. H. Smith, *art. cit.,* compara los signos de Jesús, tal como se narran en Juan, con los signos de Moisés al producir las plagas de Egipto. Es inevitable que estas equivalencias tan sutiles resulten forzadas en algunos detalles, si bien coincidimos con Smith en cuanto a la importancia que para el concepto joánico de «signo» reviste el hecho de que a los milagros de Moisés se aplique este mismo término de «signos» (Apén. III). Sin adherirnos a esta búsqueda de una misma configuración estructural en Juan y Éxodo, no dejaremos de señalar las numerosas alusiones joánicas a Moisés (1,17; 5,46; etc.) y a los acontecimientos del éxodo (el maná en 3,14; los Tabernáculos en 1,14). Se ha sugerido muchas veces que los discursos de Moisés en el Deuteronomio ofrecen un paralelo en cuanto a la psicología de su composición con los discursos de Jesús en Juan, es decir, que en ambos casos se da una reelaboración de materiales tradicionales en forma de discurso. La idea deuteronómica de mandamiento se acerca mucho a la idea joánica. Hay otras alusiones a

la historia posterior de Israel (a los Jueces en 10,35; al tema del pastor real en 10,1 ss).

La mitad de las citas explícitas de Juan están tomadas de los profetas (cinco de Isaías; dos de Zacarías). Griffiths, *art. cit.*, ha presentado el Déutero-Isaías como un buen paralelo veterotestamentario de Juan, pues ambos autores reinterpretan las tradiciones anteriores con gran originalidad. Precisamente al Déutero-Isaías hemos de acudir en cuanto al trasfondo del uso de *egō eimi*, «yo soy» (Apén. IV), y los elementos de universalismo atribuidos a la misión de Jesús. Parece que Juan se apoya en la última parte de Zacarías al formular sus reflexiones sobre la fiesta de los Tabernáculos y la corriente de agua viva (7,37-38). Vawter, *art. cit.*, sugiere que Ezequiel pudo constituir el trasfondo de ciertos rasgos de la teología joánica en torno al Hijo del Hombre y el Paráclito.

También es importante la literatura sapiencial para comprender a Juan. En Juan, lo mismo que en los otros evangelios, el libro de los Salmos es fuente habitual de *testimonia*. En la octava parte veremos cómo la influencia más decisiva en la forma y estilo de los discursos de Jesús en el cuarto Evangelio procede de los discursos de la Sabiduría divina en libros como Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría.

No deja de ser razonable hacerse la pregunta de si esta dependencia con respecto al AT demuestra que el ambiente del pensamiento joánico era el judaísmo *palestinense*, ya que los LXX eran conocidos fuera de Palestina. Algunos investigadores han sostenido que al menos algunas de las citas explícitas del AT que leemos en Juan parecen estar directamente traducidas del hebreo, no tomadas de los LXX (así, Braun, JeanThéol II, 20-21); esto vendría a modificar la sugerencia hecha por Goodwin en el sentido de que las variantes de Juan con respecto a los LXX se deben a que el evangelista citaba libremente y de memoria. Más interesante es la posibilidad de que en pasajes como 3,14; 4,6.12; 7,38 y 12,41 Juan cite los Targumes palestinenses (traducción local en arameo de la Escritura) en vez de la Biblia hebrea. Son obvias las implicaciones en cuanto al trasfondo de este evangelio.

2. *Juan y el judaísmo rabínico*

Estas reflexiones nos llevan a preguntarnos por las relaciones entre el cuarto Evangelio y los documentos rabínicos. Estos últimos son notoriamente difíciles de fechar. Se escribieron en la era cristiana y con

frecuencia en época bastante tardía, pero muchas veces han preservado materiales muy antiguos que se remontan hasta los tiempos de Jesús y a veces antes. (Advertimos, sin embargo, al lector que si bien citaremos paralelos rabínicos, muchas veces resulta imposible probar que tal paralelo refleje el pensamiento del judaísmo del siglo I.) Dado que la obra de los rabinos es continuación del judaísmo fariseo de la época de Jesús, su importancia es grande para el estudio del NT.

Algunos investigadores, entre ellos Schlatter y Strack-Billerbeck, han señalado numerosos paralelos entre las ideas joánicas y las rabínicas. Más recientemente, Dodd, *Interpretación*, 74-97, y D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Universidad de Londres 1956), han profundizado en interesantes aspectos de Juan gracias a la literatura rabínica. Conceptos como el de un Mesías oculto (cf. p. 260) y las especulaciones sobre la función creadora de la Torá (que el autor de Juan adaptó a «la Palabra»; cf. Apén. II) y sobre la naturaleza de la vida en el mundo futuro revisten gran importancia para comprender los desarrollos joánicos.

La señorita Guilding ha afirmado que los discursos pronunciados por Jesús con ocasión de las grandes fiestas guardan estrecha relación con los temas de las lecturas asignadas a estas mismas fiestas en los servicios de las sinagogas (cf. p. 553). A propósito del cap. 6, Borgen ha señalado la semejanza formal del discurso de Jesús sobre el pan de vida con el esquema homilético de los *midrashim* rabínicos (interpretaciones libres de pasajes escriturísticos). Otros han visto en el cap. 6 ciertos paralelos con la *Haggadah* judía de Pascua que tiene lugar en el servicio del *Seder*. Este fuerte influjo judío sobre el cuarto Evangelio se explica con toda verosimilitud si se admite que tuvo su origen en Palestina, o que su autor conocía bien el judaísmo palestinense. Esto explicaría, además, el exacto conocimiento de los detalles palestinenses a que hemos aludido en la tercera parte.

3. *Juan y Qumrán*

Hasta el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto poco era lo que se sabía acerca del judaísmo sectario en Palestina. Los documentos rabínicos habían conservado el espíritu y las ideas de los fariseos; pero apenas se sabía nada (y poco se sigue sabiendo) de los saduceos; menos conocidos aún eran los esenios, mencionados de pasada por Josefo, Filón y Plinio. Los descubrimientos arqueológicos y los

manuscritos de Qumrán, al extremo noroccidental del Mar Muerto, nos han revelado la vida y las ideas de este último grupo. El hecho de que la comunidad esenia de Qumrán fuera destruida el año 68 d. C. significa que, con raras excepciones, sus documentos son anteriores a la literatura cristiana, y que a diferencia de los documentos mandeos y los escritos herméticos, no nos vemos obligados a reconstruir una teología precristiana a base de documentos posteriores.

Dado que tanto los escritos de Qumrán como el NT dependen del AT, los únicos paralelos en ideas y vocabulario que pueden resultar realmente significativos para determinar unas influencias son aquellos que no aparecen en el AT. Los artículos dedicados a las relaciones entre Juan y Qumrán (Brown, F.-M. Braun, Kuhn) han destacado un dualismo modificado como uno de los más importantes paralelos. En la literatura de Qumrán aparecen dos principios creados por Dios que están trabados en una lucha por dominar a la humanidad hasta el tiempo de la intervención divina. Son el príncipe de las luces (llamado también espíritu de la verdad y espíritu santo) y el ángel de las tinieblas (el espíritu de perversión). En el pensamiento joánico, Jesús ha venido al mundo como la luz que ha de vencer a las tinieblas (1,4-5.9), y todos los hombres tienen que elegir entre la luz y las tinieblas (3,19-21). Jesús es la verdad (14,6); después de su muerte, el Espíritu de la Verdad (o Espíritu Santo, 14,17.26) se encarga de proseguir la lucha para vencer las fuerzas del mal. Nótese que no sólo el dualismo, sino también su terminología son comunes a Juan y a Qumrán. Este dualismo no aparece en el AT, y es posible que Kuhn tenga razón al afirmar que sus últimas raíces se hunden en el zoroastrismo (en el que, sin embargo, se trata de un dualismo absoluto de principios increados opuestos; una posible excepción es la forma zervanista del zoroastrismo en la que los dos principios aparecen subordinados a una divinidad suprema). Varios de los apócrifos reflejan también este tipo de dualismo; por ejemplo, los *Testamentos de los Doce Patriarcas;* habitualmente se trata de obras que de algún modo están relacionadas con Qumrán. El reciente estudio de O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh 1965) insiste en que el dualismo joánico está mucho más cerca del dualismo del pensamiento judío apocalíptico y sectario que de cualquier otra fuente helenística o gnóstica.

Otro elemento significativo entre los que comparten Juan y Qumrán es el ideal del amor a los hermanos dentro de la comunidad. Mientras que algunos pasajes de los sinópticos cargan el acento en el deber cristiano del amor hacia todos los hombres, Juan insiste en el amor hacia los demás cristianos (13,34; 15,12). El concepto del amor en Qumrán como un mandamiento positivo está más desarrollado que en el AT, pero siempre se insiste en el amor a los demás miembros de la secta, incluso a costa de odiar a los extraños. También pueden verse en la literatura de Qumrán alusiones a la relación entre el agua y el don del espíritu, tan querida de Juan (3,5; 7,37-38). En el comentario documentaremos estas observaciones.

A nuestro juicio, estos paralelos no son tan estrechos como para sugerir una dependencia literaria de Juan con respecto a los escritos de Qumrán; sin embargo, hacen sospechar cierta relación de Juan con las corrientes del pensamiento que encontramos en los manuscritos. (Hemos de tener en cuenta la posibilidad de que estas ideas y este vocabulario no fuesen propiedad exclusiva de los esenios de Qumrán.) Ahora bien, Juan es sin duda alguna un documento cristiano, y el puesto capital de Jesús en el pensamiento joánico diferencia a éste radicalmente de la teología de Qumrán, que se centra en la Ley. Por ejemplo, mientras que para Qumrán el príncipe de las luces y el espíritu de la verdad son títulos que se atribuyen a un mismo ser angélico, para Juan la luz y el Espíritu de la Verdad son dos agentes distintos de salvación. Estas diferencias son de esperar en cualquier comparación entre un escrito cristiano y otro que no lo sea; sería una simplificación inadmisible pensar que en virtud de esas obvias diferencias no puede darse relación alguna entre Juan y Qumrán. Así, Teeple, *art. cit.,* atribuye una gran importancia al hecho de que ciertos conceptos y términos frecuentes en la literatura de Qumrán no aparezcan en Juan, y viceversa. Esto no significa sino que se trata de demostrar que la literatura de Qumrán era fuente única y directa del pensamiento joánico. Tampoco tiene realmente importancia el hecho de que algunos de los más importantes paralelos entre Juan y los manuscritos de Qumrán aparezcan alguna que otra vez u ocasionalmente en otros escritos judíos. El problema real está en saber si esos otros casos se refieren también a aquello mismo que acapara el interés de Juan y Qumrán. Por ejemplo, en el AT abundan las alusiones a la luz como algo espiritualmente bueno; Sal 27,1 dice: «Yahvé es mi luz» (M. Dahood, *Psalms* I [Nueva York 1966]). Pero esto no significa lo mismo que la oposición dualista entre luz y tinieblas, que constituye un *factor capital* en la teología de Juan y de Qumrán. Ya hemos dicho que tanto Juan como

Qumrán tienen sus raíces en el AT; pero si ambos géneros de escritos han revalorizado unos términos relativamente insignificantes del AT, desarrollándolos en una dirección muy parecida, los resultados serán unos paralelos significativos.

Lo que se puede afirmar es que con respecto a *algunos* rasgos del pensamiento y el vocabulario joánicos, la literatura de Qumrán ofrece un paralelismo más estricto que cualesquiera otros escritos no cristianos contemporáneos o anteriores, del judaísmo o del mundo helenístico. De hecho, en relación con esos rasgos, Qumrán ofrece un paralelo más claro que los mismos escritos posteriores a Juan, mandeos o herméticos.

En resumen, sugerimos que en los esquemas teológicos del pensamiento joánico ha influido una peculiar combinación de distintas corrientes del pensamiento que circulaban en Palestina durante la vida de Jesús y después de su muerte. Los predicadores cristianos interpretaban la figura de Jesús sobre el trasfondo del AT. El predicador que se esconde tras el cuarto Evangelio no era una excepción. Sin embargo, el procedimiento de éste no consistía en citar explícitamente el AT, sino en demostrar cómo los temas veterotestamentarios se entreveraban implícitamente en todos los actos y palabras de Jesús. Este evangelio ha avanzado más que los sinópticos especialmente en su interpretación de Jesús en términos de la figura veterotestamentaria de la Sabiduría personificada. Parte del trasfondo del pensamiento atribuido a Jesús ha de buscarse en los presupuestos de la teología farisea de su tiempo tal como nos es conocida a través de los escritos rabínicos posteriores. No es casual que se llame «rabbí» a Jesús en Juan con más frecuencia que en cualquier otro evangelio. Más aún, el pensamiento de Jesús se expresa en Juan mediante un peculiar vocabulario teológico que nosotros sabemos ahora haber estado en uso dentro de un importante grupo sectario judío de Palestina.

¿Quiere decir todo esto que el cuarto evangelista tomó el sencillo mensaje de Jesús y lo reinterpretó en términos de la literatura sapiencial del AT y del pensamiento fariseo y sectario, quizá porque el mismo evangelista estaba particularmente familiarizado con aquellas ideas? ¿O se encontraban ya esos elementos en la propia mentalidad y expresión de Jesús, aunque se perdieron hasta cierto punto en la tradición sinóptica de sus obras y sus palabras? Una respuesta matizada habría de tener en cuenta, en parte, ambas sugerencias. Por otra parte, ya es tiempo de liberarnos de la presuposición de que el pensamiento y la expresión de Jesús fueron siempre sencillos y siempre en un mismo estilo, y que todo aquello que sepa a refinamiento teológico ha de atribuirse al (implícitamente más culto) evangelista. Sin embargo, hemos de reconocer al cuarto evangelista una capacidad de genio teológico que puso algo propio, algo de su peculiar mentalidad en la composición del evangelio. ¿Acaso no se plantea un problema similar en la literatura griega a propósito de los diálogos de Platón cuando se pretende distinguir qué corresponde a Sócrates y qué a Platón, a pesar de que el Sócrates de Jenofonte habla de manera distinta al Sócrates de Platón? Es posible que *una* clave para resolver este problema del cuarto Evangelio sea la afirmación sentada en el mismo acerca de su dependencia con respecto al testimonio de un discípulo que era particularmente amado de Jesús (21,20.24; 19,35; cf. séptima parte, *infra)*. Si ello es cierto, hay que suponer una cierta connaturalidad de ideas entre el discípulo y el maestro.

BIBLIOGRAFÍA

Juan y el gnosticismo

C.K. Barrett, *The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth:* CINTI 210-23.

R. E. Brown, *The Gospel of Thomas and St. John's Gospel:* NTS 9 (1962-63) 155-77.

C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 30-85.

G. Quispel, Het Johannesevangelie en de Gnosis: «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 11 (1956-57) 173-203.

Juan y Filón

A. W. Argyle, *Philo and the Fourth Gospel:* ET 63 (1951-52) 385-86.

C. H. Dodd, *Interpretación,* 69-85.

R. McL. Wilson, *Philo and the Fourth Gospel:* ET 65 (1953-54) 47-49.

Juan y los Hermetica

F.-M. Braun, *Hermétisme et Johannisme:* RThom 55 (1955) 22-42, 259-99. Appendices II y III: JeanThéol II, 253-95.

C. H. Dodd, *Interpretación,* 30-68.
G. D. Kilpatrick, *The Religious Background of the Fourth Gospel.* SFG 36-44.

Juan, el Antiguo Testamento y el judaísmo rabinico

C. K. Barrett, *The Old Testament in the Fourth Gospel:* JTS 48 (1947) 155-69.
Braun, *Les grandes traditions d'Israël:* Jean-Théol II.
C. H. Dodd, *Interpretación,* 86-107.
J. J. Enz, *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John:* JBL 76 (1957) 208-15.
Glasson, Moses.
D. R. Griffiths, *Deutero-Isaiah and the Fourth Gospel:* ET 65 (1953-54) 355-60.
E. C. Hoskyns, *Genesis i-iii and St. John's Gospel:* JTS 21 (1920) 210-18.
R. H. Smith, *Exodus Typology in the Fourth Gospel:* JBL 81 (1962) 329-42.
B. Vawter, *Ezekiel and John:* CBQ 26 [1964] 450-58.
F. W. Young, *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel:* ZNW 46 (1955) 215-33.

Juan y Qumrán

F.-M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la communauté de l'Alliance:* RB 62 (1955) 5- 44.
H. Braun, *Qumran und das Neue Testament:* ThR 28 (1962), esp. 192-234.
R. E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles:* CBQ 17 (1955) 403-19, 559-74. Reimpreso en K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957) 193-207. También en NTE cap. VII.
K. G. Kuhn, *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel:* NovT 4 (1960) 6-25.

V

DESTINATARIOS E INTENCIÓN DEL CUARTO EVANGELIO

Los comentaristas han sugerido muchos motivos que pudieron provocar la composición de este evangelio, pero no estará de más precavernos contra las exageraciones a la hora de atribuirle unos fines específicos. Si Juan se funda en una tradición histórica y en una genuina visión teológica, una de las principales razones para componerlo habría sido el deseo de preservar esa tradición y esa teología. Pero una vez adoptada esta cautela, se plantea la cuestión de las intenciones inmediatas que pudieron orientar la selección del material y el enfoque dado al mismo por el autor.

Muchos han visto una motivación apologética o misionera en el cuarto Evangelio. Los supuestos grupos a los que pudo ir dirigida su argumentación incluyen los partidarios de Juan Bautista, «los judíos» y diferentes grupos heréticos, gnósticos o docetistas. Otros investigadores insisten en que Juan se compuso para confirmar a los cristianos en su fe. Schnackenburg ha señalado con todo acierto que se ha venido incurriendo constantemente en el error de interpretar todo el contenido del evangelio en términos de uno de esos objetivos, por no caer en la cuenta de que sus distintas redacciones podrían representar otros tantos intentos de adaptar el mensaje fundamental a unas nuevas necesidades. En consecuencia, se puede hablar legítimamente de una variedad de fines en el evangelio. Nosotros distinguiremos cuatro.

I. Apologética frente a los partidarios de Juan Bautista

A finales del pasado siglo, Baldensperger, insistiendo en que el Prólogo era la clave para comprender Juan, señaló el contraste desfavorable que se establece entre Jesús y Juan Bautista en aquel pasaje.

Sugirió que uno de los principales propósitos de este evangelio consistía precisamente en refutar las pretensiones de los partidarios de Juan Bautista, que exaltaban a su maestro a expensas de Jesús. La mayoría de los comentaristas posteriores aceptó que Baldensperger había reconocido uno de los objetivos del evangelio. Como ya hemos señalado, Bultmann ha llegado a suponer que el evangelista se había contado entre los sectarios gnósticos partidarios de Juan Bautista, y que el Prólogo había sido anteriormente un himno en alabanza de éste. Más recientemente, sin embargo, Schnackenburg, en *Johannesjünger*, y otros han reaccionado frente a las exageraciones en cuanto a la importancia atribuida a este motivo apologético. Señalaremos cuatro puntos.

Nuestros datos relativos a los partidarios de Juan Bautista son muy escasos. En Hch 18,5-19,7, Lucas habla de un grupo compuesto por unos doce discípulos en Éfeso (el lugar tradicional de composición del cuarto Evangelio) que habían recibido el bautismo de Juan y que nada sabían acerca del Espíritu Santo. Se cree generalmente que eran seguidores de Juan Bautista que habían mantenido su propia identidad en medio del mundo griego. Pero el pasaje podría indicar simplemente que se trataba de discípulos muy primitivos de Jesús, que habrían sido bautizados con agua durante el ministerio de Jesús (Jn 3,23) antes del don del Espíritu (7,39), pues aquellos discípulos no ofrecieron resistencia alguna a la recepción de la plena iniciación cristiana que les ofrece Pablo.

Nuestra segunda fuente importante de noticias son las *Recognitiones* pseudoclementinas, una obra del siglo III basada en fuentes más antiguas (probablemente del siglo II). Por la época en que fueron compuestas las *Recognitiones,* el autor sabía que los partidarios de Juan Bautista pretendían que su maestro, y no Jesús, era el Mesías (cf. pp. 250-251, *infra).* Estos sectarios, por consiguiente, pudieron muy bien sobrevivir hasta bien avanzada la era cristiana y convertirse en adversarios del cristianismo. No podemos estar seguros, sin embargo, de que ya en el siglo I plantearan estas pretensiones en relación con Juan Bautista. Ciertamente, las versiones siriaca y latina de las *Recognitiones* difieren significativamente en cuanto a la lectura de al menos uno de los párrafos en que se llama Mesías a Juan Bautista, diferencia que podría indicar una teología en trance de evolución a propósito de este punto que sólo poco a poco llegó a consignarse por escrito. En todo caso, no contamos con muchos datos capaces de

orientarnos en la interpretación de las ideas de estos sectarios en la época en que se escribió Juan.

No hay pruebas de que los primeros partidarios de Juan Bautista fuesen gnósticos, y las pseudoclementinas nada aclaran en este sentido. Es cierto que el gnosticismo aparece entre los mandeos, que bien podrían descender de un grupo de estos sectarios, pero todo induce a sospechar que el gnosticismo es un elemento posterior añadido en virtud del sincretismo mandeo más que una parte de la herencia recibida de aquellos sectarios. (En general, los escritos mandeos muestran respeto hacia Juan Bautista y mencionan que él bautizó al revelador celeste, Manda d'Hayye.) Mejor indicio de un posible elemento gnóstico en la teología de los sectarios de Juan Bautista es la tradición patrística que pone los orígenes de los gnósticos en Samaría, donde probablemente actuó Juan Bautista (cf. nota a 3,23). Los fundadores del gnosticismo, Simón Mago y Dositeo de Siquén, fueron identificados en los escritos patrísticos como seguidores de Juan Bautista. Más adelante nos ocuparemos de los posibles rasgos antignósticos de Juan, pero siempre quedará la duda de si han de ser considerados además como una polémica con los seguidores de Juan Bautista.

Es razonable sospechar que *algunas* de las negativas del cuarto Evangelio acerca de Juan Bautista tenían la intención de refutar ciertas pretensiones de los partidarios de éste acerca de su maestro. En este punto pueden orientarnos las que más tarde les atribuyen las *Recognitiones* del siglo III. En 1,8-9 pueden advertirse motivos apologéticos al afirmar que Jesús y no Juan Bautista era la luz; en 1,30, donde se dice que Jesús existía antes que Juan y que es mayor que él; en 1,20 y 3,28, donde se subraya que Juan Bautista no es el Mesías; en 10,41, donde se dice que Juan Bautista no realizó ningún milagro. También podría tener intención apologética contra los partidarios de Juan Bautista el que Juan apenas dé relieve alguno al ministerio de la predicación desarrollado por Juan Bautista y a sus bautismos, que hallamos descritos en Mt 3,1-12. Juan presenta a Juan Bautista únicamente en calidad de testigo de Jesús. La adición del redactor final en 4,2 refuta cualquier pretensión de que los bautismos de Jesús se sitúen al mismo nivel que los de Juan Bautista (pretensión que hubiera podido apoyarse en 3,22.26), y esta misma intención puede esconderse tras 1 Jn 5,6. En cualquier discusión acerca de los méritos respectivos de Jesús y Juan Bautista, las expresiones más elocuentes quizá sean las de Jn 3,30, donde Juan Bautista en persona habla de su importan-

cia menguante en presencia de Jesús (cf. además B. W. Bacon, JBL [1929] 40- 81).

En el comentario se mencionarán otros posibles ejemplos de esta apologética. Quede claro, sin embargo, que es imposible interpretar todo el evangelio sobre el trasfondo de la teología de los partidarios de Juan Bautista. Numerosos investigadores encuentran cierta relación entre Juan Bautista y Qumrán: Juan Bautista vivió en la misma época y en la misma región de Judea que los sectarios de Qumrán, y su vocabulario e ideas tienen muchas afinidades con Qumrán. Sobre esta base se ha sugerido que los discípulos de Juan Bautista simpatizarían con el pensamiento de Qumrán y que precisamente por dirigirse a ellos el evangelio presenta tantas afinidades con Qumrán. En otras palabras, Juan ha presentado a Jesús en términos característicos de Qumrán para ganarse a los partidarios de Juan Bautista. Ello es posible, pero suena un tanto simplista y de todas formas resulta muy hipotético. A lo sumo podría explicarse así una pequeña parte del evangelio.

Especial atención merece el Prólogo, pues en pasajes como 1,6-9.15 hay una enérgica postura apologética frente a cualquier exageración del cometido de Juan Bautista. No sería acertado utilizar el Prólogo como clave para todo el evangelio si, como creemos, antes fue un himno independiente que se adaptó para que sirviera de introducción al evangelio. Además, la atención que en el Prólogo se dedica a Juan Bautista es en parte accidental. En el comentario sugeriremos que cuando se añadió el Prologo, ello provocó un desplazamiento de las líneas iniciales del evangelio, que, naturalmente, se referían a Juan Bautista. La inserción de estas líneas en el núcleo del Prólogo obedecía en parte al deseo práctico de que no se perdieran y en parte a un motivo apologético. (Esto nos lleva a sospechar que la apologética contra los seguidores de Juan Bautista pertenece a uno de los estratos más tardíos de la composición del evangelio.) La historia literaria de las líneas sobre Juan Bautista insertadas en el Prólogo nos impide interpretar otras partes del mismo a la luz de esta apologética. Por ejemplo, precisamente porque el Prólogo identifica a Jesús con la Palabra no ha de creerse que sus partidarios pensaran que Juan Bautista era la Palabra.

Si bien es posible que algunos pasajes vayan dirigidos contra las exageraciones de aquellos sectarios, el cuarto Evangelio atribuye al mismo Juan Bautista un puesto honorífico. Es cierto que Juan no consigna las palabras que hallamos en Mt 11,11 y Lc 7,28, en que Jesús llama a Juan Bautista el mayor entre los nacidos de mujer. Sin embargo, para Juan, el cometido de Juan Bautista fue muy importante: fue enviado por Dios (1,6) para dar a conocer a Israel la presencia de Jesús (1,31; 3,29) y fue uno de los más importantes testigos de Jesús, equiparable a las Escrituras y a los milagros (5,31-40). Si Jesús era la luz, Juan Bautista «era la lámpara que arde y brilla» (5,35). En consecuencia, la imagen de Juan Bautista que traza el cuarto Evangelio no es menos elogiosa que la de los sinópticos.

II. Controversia con los judíos

En un evangelio que contenga una tradición histórica son de esperar ecos de la polémica de Jesús con los fariseos. Dado que Jesús se dirigió primariamente al pueblo tratando de convencerle de que el reino de Dios estaba presente en su propio ministerio, es lógico esperar que este elemento se haya preservado en los evangelios, en forma de una llamada misionera dirigida a Israel o en términos apologéticos para explicar el rechazo de Jesús por los judíos. De ello tenemos ejemplos en Mateo; pero al establecer un contraste entre cristianos y judíos, Juan sería el más enérgico de los evangelios.

Por ejemplo, Juan insiste enfáticamente en que Jesús es el Mesías, justamente la pretensión que los judíos rechazaban. Juan utiliza la forma griega de este título *(christos)* con mayor frecuencia que cualquier otro evangelio, además de ser el único que emplea su transliteración, *messias* (1,41; 4,25). Juan identifica a Jesús con figuras ya descritas en la expectación apocalíptica veterotestamentaria y judía: el Siervo de Dios (cf. comentario a 1,29.34); el cordero apocalíptico (1,29); el rey de Israel (1,49); el Santo de Dios (6,69). Una ojeada al contenido del Primer Libro del Evangelio (p. 182) bastaría para ver la importancia atribuida al tema de Jesús que se pone en lugar de ciertas instituciones judías, como la purificación ritual, el templo, el culto de Jerusalén (caps. 2-4), y de las fiestas judías, como el sábado, Pascua, Tabernáculos y Dedicación (caps. 5- 10). Ahora bien, es posible que muchos de estos elementos tengan su origen en la postura adoptada por Jesús durante su ministerio, pero ¿a qué tanta insistencia por parte de Juan? Sugeriremos una doble tendencia en el interés joánico hacia los judíos y su teología.

1. *Justificación de las afirmaciones cristianas frente a la incredulidad judía*

La impresión más fuerte que se tiene al leer los pasajes dedicados a los judíos en el cuarto Evangelio es la de su actitud polémica. Encontramos en ellos un ataque contra la postura religiosa del judaísmo. Jesús es el Mesías; ante su presencia y su obra, el judaísmo ha perdido sus prerrogativas. Más aún, la actitud del evangelio es más fuerte de lo que cabría esperar si el cristianismo luchara únicamente por justificar su propia existencia; aquí hay una argumentación más penetrante. Juan recurre a un estilo rabínico de argumentar en pasajes como 10,34-36 defendiendo el derecho de Jesús a llamarse Hijo de Dios. El evangelio invoca ciertos principios jurídicos judíos (5,31ss; 8,17) para justificar el testimonio de Jesús a favor de sí mismo. La aspereza de la polémica es manifiesta en pasajes como 8,44-47.54-55. Los discípulos de Jesús y los de Moisés están trabados en una lucha (9,28).

La actitud polémica del cuarto Evangelio se hace notoria en el uso del término «los judíos», que en Juan aparece setenta veces, en contraste con las cinco o seis que lo emplean cada uno de los sinópticos. Grässer, *art. cit.*, ha puesto en duda que el empleo de este término pueda tomarse como indicio seguro de la actitud joánica, ya que tiene distintos matices de significado en el evangelio. Esta observación es razonable. Por ejemplo, cuando Jesús habla con un extranjero, como la samaritana en 4,22, utiliza «los judíos» en el sentido de una denominación religiosa y nacional (cf. también 18,33.35). En pasajes referentes a las fiestas o a las costumbres de los judíos (2,6.13; 7,2) sucede que el término no tiene ninguna intención peyorativa. Más aún, hay un estrato de los materiales joánicos, especialmente visible en los caps. 11-12, en que este término se refiere simplemente a los judaístas, abarcando, por consiguiente, a los enemigos de Jesús y a los que creen en él. (Hay pruebas de que esta última porción se insertó más tarde en el plan original del evangelio; por consiguiente, puede que tenga su propia historia dentro de la tradición joánica. Cf. también comentario a 8,31.) Dejando aparte estas excepciones, algunas de las cuales son obvias, mientras que otras podrían explicarse en términos de crítica literaria, el cuarto Evangelio utiliza «los judíos» casi como un término técnico para designar a *las autoridades religiosas, sobre todo las de Jerusalén, que se muestran hostiles a Jesús.*

Esta manera de entender el término puede probarse de tres modos. *Primero:* está claro que en muchos casos el término «los judíos» nada tiene que ver con una diferenciación étnica, geográfica o religiosa. Se establece una diferencia entre «los judíos» y otras personas que étnica, geográfica y religiosamente son judíos (incluso en la acepción más restringida de naturales de Judea). Por ejemplo, en 9,22, de los padres del ciego, que obviamente también son judíos, se dice que temían a «los judíos», es decir, a los fariseos que llevaban a cabo las averiguaciones. El que antes estuviera ciego, también judío, aparece en 5,15 informando a «los judíos» de que su bienhechor es Jesús. *Segundo:* en algunos pasajes, el evangelio habla indistintamente de «los judíos», o de los sumos sacerdotes y los fariseos. En 18,3, los sumos sacerdotes y los fariseos son los que envían la guardia, mientras que en los vv. 18ss se atribuye esta determinación a «los judíos». *Tercero:* este mismo significado se deduce de una comparación con los sinópticos. En Jn 18,28-31 «los judíos» llevan a Jesús ante Pilato, mientras que en Mc 15,1 se atribuye esta acción al Sanedrín. Cf. también Jn 2,18 y Mc 11,27-28.

¿Cómo explicar el uso peculiar de este término, ya que resulta evidentemente anacrónico en el ministerio de Jesús? Se ha señalado con frecuencia que en Juan muchas de las clasificaciones de las personas, tan importantes en los sinópticos, han desaparecido, por ejemplo, los saduceos, los herodianos, los zelotas, los publicanos, escribas, pecadores, justos, pobres, ricos, etc. En cierta medida ello se debe al dualismo del evangelio que nivela las distinciones de clases. Ya sólo quedan buenos y malos, hijos de la luz e hijos de las tinieblas, los sinceros y los mentirosos. Pero hay otro aspecto en que la desaparición de estos grupos es el resultado de una simplificación y del cambio de perspectiva histórica. Este evangelio se escribió, según creemos, después del año 70 d. C., cuando ya no tenían sentido muchas de las distinciones y clasificaciones religiosas de la época de Jesús; la destrucción del templo había nivelado el judaísmo. Eso explica que en Juan sólo queden los sumos sacerdotes y los fariseos; los sumos sacerdotes porque su intervención en el Sanedrín y en los juicios de Jesús era una parte demasiado esencial de la historia como para ser olvidada; los fariseos porque ellos precisamente fueron la secta judía que sobrevivió a la catástrofe del año 70. El judaísmo de la época en que se escribió este evangelio era un judaísmo fariseo.

Justamente la situación en que se escribió el evangelio es la que explica el uso del término «los judíos». Ya había pasado la época de las

grandes campañas misioneras del cristianismo entre los judíos. Jesús les había sido proclamado ya a todos ellos tanto en Palestina como en la Diáspora, y ya se había tomado la decisión a favor o en contra de Jesús. En su mayor parte, los judíos que habían aceptado a Jesús eran ahora simplemente cristianos y parte de la Iglesia, de forma que cuando los cristianos hablaban de los judíos sin más precisiones es que aludían a los que rechazaron a Jesús, permaneciendo fieles a la sinagoga. En Mt 28,15 encontramos exactamente este mismo uso del término. Así, en una época en que todavía se daba una fuerte hostilidad entre la Iglesia y la sinagoga, «los judíos» era un término cuyo empleo connotaba cierta hostilidad hacia los cristianos. En el cuarto Evangelio, por consiguiente, el evangelista usa este término con el significado que tenía en su época; para él, «los judíos» forman parte del «mundo», es decir, de aquel sector de los hombres que se opone dualísticamente a Jesús y se niega a acogerse a él como a la luz. (Juan no es antisemita; el evangelista no condena a una raza o a un pueblo, sino a los que se oponen a Jesús.)

No significa esto que el evangelista se olvidara de las verdaderas circunstancias del ministerio de Jesús por la forma anacrónica en que usa «los judíos». Se sirve de este término para expresar su creencia en que los judíos de su propio tiempo son descendientes espirituales de aquellas autoridades judías hostiles a Jesús durante el ministerio de éste. Considera típicamente judía la actitud de aquellas autoridades tal como la conoció en su propia época. A diferencia de los sinópticos, Juan no ataca a los fariseos o a los judíos por hipócritas o a causa de su conducta moral y social; sus invectivas se centran totalmente en el hecho de que se negaron a creer en Jesús y se propusieron darle muerte. Esto ocurre así porque en tiempos del evangelista la lucha entre la Iglesia y la sinagoga no se refiere a una moral, sino a la aceptación de Jesús como Mesías. Incluso la cuestión de la observancia de la Ley, que tanto preocupó a Pablo, ha desaparecido en Juan. La Ley no es para Juan ni un problema que afecte a los cristianos ni un enemigo, sino simplemente algo ya superado por la gran intervención del amor divino de alianza en Jesucristo (1,17). La Ley afecta a los judíos, no a los cristianos, por lo que el mismo Jesús se refiere a ella hablando a los judíos como «*vuestra* Ley» (8,17; 10,34; también 15,25; nótese el uso similar de «vuestras sinagogas» en Mt 23,24).

Un nuevo aspecto de la actitud joánica se manifiesta en la distinción entre «los judíos» e «Israel». Este último es un término favorable

para describir a los verdaderos depositarios de la herencia del AT. Juan Bautista vino para que Jesús fuera dado a conocer a *Israel* (1,31). Natanael, que acepta en seguida a Jesús, no es un judío, sino un auténtico israelita (1,47), un hombre sin dolo que sustituye al viejo y doloso Jacob-Israel. El mismo relieve que se da a Jesús como rabino en el cuarto Evangelio reflejaría las polémicas joánicas. Este término no es tan anacrónico como se había supuesto (cf. nota a 1,38), sino que este énfasis joánico en el título podría tener la intención de expresar el contraste entre Jesús y los grandes rabinos de la asamblea judía de Yamnia en el último cuarto del siglo I. En esta misma línea se situaría el contraste entre los discípulos de Moisés y los de Jesús en 9,28. Nótese, sin embargo, que Juan no reacciona frente a las pretensiones judías respecto a Moisés de forma que pueda suponer un menosprecio de Moisés. En el pensamiento joánico, si los judíos creyeran de verdad en Moisés, aceptarían a Jesús (5,46).

2. *Llamada a los judeo-cristianos de las sinagogas de la Diáspora*

Si bien la polémica con la sinagoga es un motivo importante en el cuarto Evangelio, hemos de reconocer que esta batalla no se libró probablemente en Palestina. En su forma actual, el evangelio está escrito en griego y tiene cuidado de explicar los términos hebreos o arameos como Messiah, Rabbí, Siloam, que en Palestina no hubieran necesitado de ninguna explicación. Un inciso como 4,9 hubiera sido ocioso en el caso de unos destinatarios palestinenses. Por supuesto, no es imposible que la primera redacción de Juan estuviese dirigida a un auditorio palestinense, adaptándose después la(s) siguiente(s) edición(es) para un público que viviese fuera de Palestina. Tampoco es imposible, puesto que creemos que este evangelio se dirigía también a gentiles, que algunas de estas explicaciones se incluyeran en beneficio de ellos. (Esto parece cierto en el caso de 2,6 y 19,40, donde se explican ciertas costumbres judías.) Sin embargo, la teoría más plausible es la que ve incluso en esos pasajes polémicos contra la sinagoga una situación de fondo exterior a Palestina. En 7,35 la multitud se refiere sarcásticamente a lo que piensa hacer Jesús: «¿Acaso se va a marchar a la Diáspora entre los griegos?» Tenemos aquí un ejemplo de la ironía joánica, en que los adversarios de Jesús dicen la verdad sin querer. El evangelio es la prueba de que, en la persona de sus predicadores, Jesús ha llegado a la Diáspora.

Ahora bien, la actitud de Juan con respecto a «los judíos», como ya hemos señalado, no es misionera, sino apologética y polémica. La violencia de lenguaje del cap. 8, comparando a los judíos con la progenie del diablo, difícilmente podría tener la intención de convertir a la sinagoga, que en el pensamiento joánico es ya la «Sinagoga de Satanás» (Ap 2,9; 3,9). No es accidental el hecho de que algunas discusiones de Jesús con los judíos en Juan anticipen ya la clásica apologética que Justino dirigió a Trifón a mediados del siglo II. En consecuencia, y coincidiendo con Schnackenburg, *Messiasfrage,* rechazamos, al menos en parte, la tesis de John A. T. Robinson y Van Unnik de que la principal y casi exclusiva intención de Juan era la de servir como manual misionero con vistas a la conversión de los judíos de la Diáspora. Si el lenguaje de la argumentación joánica contra los judíos puede servirnos de indicio, la intención hubo de ser contrarrestar la propaganda judía más que persuadir a los judíos con la esperanza de conseguir unas conversiones masivas.

Sin embargo, pudo haber un grupo de los judíos a los que el evangelio se dirigiera con alguna esperanza, concretamente, el de los que creían en Jesús, pero aún no habían roto sus relaciones con la sinagoga. Por los años ochenta y noventa del siglo I, estos judeo-cristianos atravesaban una crisis.

En los primeros años que siguieron a la muerte de Jesús, los discípulos de éste, al igual que el Maestro, hubieron de sufrir la oposición de las autoridades de Jerusalén. En Hch se nos ha conservado el recuerdo de los conflictos entre los dirigentes cristianos y el Sanedrín (4,1-3; 5,17-18). La sentencia de Gamaliel (Hch 5,33-40) parece haber significado un cambio en la situación de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, iniciándose una etapa de relaciones más pacíficas entre aquélla y el Sanedrín. Cierto que Hch 8,1 informa de una persecución de la Iglesia en Jerusalén, pero los dispersados fueron los cristianos helenistas, que se oponían a las autoridades judías a causa de su repulsa del templo. En los años siguientes hubo brotes aislados de violencia, como la ejecución de Santiago hijo de Zebedeo y el encarcelamiento de Pedro por Herodes (Hch 12,2-3), pero, aparte de estos episodios, la comunidad de Jerusalén parece haber vivido en paz con las autoridades judías. No hay señales de persecución en el año 49 d. C., cuando se celebró el concilio de Jerusalén. Santiago tuvo mucho cuidado de inculcar la observancia de ciertos puntos básicos del ritual mosaico a todos los cristianos, incluso a los de origen gentil, en el territorio de Palestina y Siria (Hch 15,22ss), probablemente con la intención de evitar roces con el judaísmo. El año 58, cuando Pablo llegó a Jerusalén (Hch 21,18ss), todavía acostumbraban los judeo-cristianos a ofrecer sacrificios en el templo. La posterior ejecución de Santiago el año 60 por orden del sumo sacerdote señaló el comienzo de un nuevo período de hostilidad.

Sin embargo, como Carroll, *art. cit.,* ha señalado, fue el judaísmo acorralado de la época subsiguiente a la destrucción del templo el que juzgó absolutamente necesario expulsar a los judíos que creían en Jesús. El peligro de extinguirse obliga normalmente a una religión a volverse más rígidamente ortodoxa a fin de sobrevivir, y el judaísmo no fue una excepción. Desaparecidos el templo y el sacrificio, la devoción a la Ley habría de ser el principal factor de cohesión en el judaísmo. Se conocerían bien la actitud de Pablo ante la Ley y, por supuesto, la libertad de conducta de Jesús; en consecuencia, dada la peligrosa situación con que se enfrentaba el judaísmo a partir del año 70, se consideró a los judíos que creían en Jesús como un posible factor de subversión con respecto a la importantísima cuestión de la Ley. Durante la década de los 80 se produjo un esfuerzo organizado a fin de expulsar de la sinagoga a los judeo-cristianos. De ello podemos ver un eco en el *Shemoneh Esreh* o *Dieciocho Bendiciones* recitadas por los judíos como plegaria principal en las sinagogas. Estas bendiciones recibieron una nueva formulación después del año 70; la duodécima, ca. 85, era una maldición contra los *minim* o herejes, sobre todo los judeo-cristianos (cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1964, 275- 76). Como los judíos habían de recitar esta maldición en las sinagogas, uno de ellos que creyere en Jesús se vería obligado a maldecirse o en caso contrario a admitir públicamente su fe al negarse a pronunciar la maldición. Hacia el año 90, siendo el rabino Gamaliel II presidente de la asamblea de Yamnia, empezaron a hacerse más frecuentes las excomuniones formales como un arma contra los disidentes.

Nos hemos detenido en explicar esta secuencia de acontecimientos habida cuenta de su importancia para fechar el cuarto Evangelio (cf. sexta parte, *infra).* Hay indicios más bien claros de que el cuarto Evangelio lanza una llamada a los judíos que creían en Jesús, pero que se sentían angustiados entre las exigencias de su fe y el natural deseo de no abandonar el judaísmo. No se referiría a ellos el ataque general y la hostilidad contra «los judíos», pues eran precisamente los judíos

opuestos a Jesús los que causaban estas angustias a los *otros* judíos de tendencias cristianas. La firme insistencia en que Jesús es el Mesías (especialmente en 20,31) trataría de robustecer su fe en esta confesión crucial que se había convertido en piedra de escándalo que les impedía seguir asistiendo a las sinagogas. El tema de Jesús que sustituye a las instituciones y fiestas judías vendría a ser para ellos un motivo de aliento, ya que se verían obligados a abandonar aquellas prácticas en caso de ser expulsados de las sinagogas.

Más específicamente menciona Juan en tres ocasiones (9,22; 12,42; 16,2) la expulsión de la sinagoga. Dos veces alude Juan a aquellos que creen en Jesús, pero no tienen el valor de confesar su fe. En 12,42-43 se combina esta alusión con un amargo sarcasmo; en 19,38 se propone a José de Arimatea como un ejemplo por superar este temor y reconocerse públicamente seguidor de Jesús. El tema de la excomunión es más fuerte en el cap. 9; en esta narración, como ha demostrado Allen, *art. cit.,* el protagonista es un hombre que llega a creer en Jesús incluso a costa de ser expulsado de la sinagoga. Juan invita a los judeo-cristianos de las sinagogas de la Diáspora a seguir su ejemplo.

III. Controversia con los herejes cristianos

Una tradición que se remonta al siglo II e Ireneo *(Adv. haer.,* III, 11,1; SC 34,179-80) afirma que el evangelio de Juan se escribió contra Cerinto, un hereje de Asia Menor de tendencias gnósticas. Apenas sabemos nada de las ideas de Cerinto, pero Ireneo *(ibid.,* I, 26,1; PL 7,686) dice que Cerinto tenía a *Jesús* por hijo de José, mientras que *Cristo* era un eón celeste que descendió sobre Jesús para permanecer con él durante cierto tiempo, desde su bautismo hasta poco antes de su muerte. Si hemos de aceptar como correcta esta imagen del pensamiento de Cerinto, apenas hay nada en el evangelio cuya intención sea refutar tal teoría. La verdadera refutación de unas ideas como éstas aparece en 1 Jn con su firme insistencia en que Jesús es el Cristo venido en la carne y en que Jesús no puede ser escindido (4,2-3). Es posible que todo lo que quiera indicarnos Ireneo sea que en los escritos joánicos había un ataque dirigido contra Cerinto. Es posible que éste afirmara además que el mundo había sido creado por un demiurgo y no por Dios. En este caso resultaría significativo Jn 1,3, pues insiste en que toda la creación fue realizada por la Palabra de Dios. Pero no puede decirse que éste sea un tema descollante del evangelio.

San Jerónimo *(In Matt. Prolog.;* PL 26,19) se refiere a que el evangelio de Juan se dirigía contra Ebión, además de contra Cerinto. Es probable que Ebión no fuera un personaje real, sino el héroe epónimo de los ebionitas, un grupo judeo-cristiano. Ireneo menciona por vez primera a Ebión en el mismo pasaje en que habla de Cerinto *(Adv. haer.,* I, 26,2; PL 7,686. Quizá sea éste el motivo de que san Jerónimo dé por supuesto que el evangelio iba dirigido también contra Ebión). La idea de que el cuarto Evangelio se escribió para refutar a ciertos cristianos como los ebionitas, que no habían abandonado sus prácticas judías, está en la misma línea de la tesis, que antes hemos expuesto, de que se escribió en parte como una llamada a los judeo-cristianos de las sinagogas. Los ebionitas presentan rasgos teológicos, por ejemplo, el dualismo, que también aparecen en Qumrán (cf. J. Fitzmyer, TS 16 [1955] 335-72). Así, se aplicaría también en este caso lo que antes dijimos acerca de las posibles concomitancias teológicas entre Qumrán y los partidarios de Juan Bautista. Es posible que el cuarto Evangelio emplee deliberadamente un lenguaje afín al de Qumrán para dirigirse a unos grupos que poseían un vocabulario y unas ideas similares. En resumen, si bien no negamos que ciertos rasgos de la posterior teología ebionita puedan corresponder a otros que hallamos en Juan, de forma que la lectura de este evangelio podía resultar útil a quienes se inclinaban a un ebionismo incipiente, no creemos que sean suficientes las pruebas de que este evangelio fuese dirigido específicamente contra los ebionitas. Hemos de mencionar que Victorino de Pettau, *ca.* 300, pone además al gnóstico Valentín junto a Ebión y Cerinto como otro de los personajes contra los que se suponía que iba el evangelio *(In apoc.,* XI, 1; CSEL 49,97).

También se ha sugerido que el cuarto Evangelio atacaba al docetismo. Esta doctrina no constituía propiamente una herejía, sino más bien una postura que podía hallarse en cierto número de herejías. Su afirmación capital era que Cristo no había venido realmente en carne, pues su cuerpo era sólo aparente; únicamente parecía un hombre. Algunas observaciones de Ignacio de Antioquía, *ca.* 110, parecen ir dirigidas contra este error, lo que hace pensar que quizá estas ideas circularan ya cuando se escribió Juan. La teoría de Wilkens acerca de varias redacciones del evangelio (cf. segunda parte, *supra)* ve una polémica que se intensifica cada vez más en las sucesivas redacciones. Ciertamente hay en Juan pasajes que pueden tener una intención antidocetista. Viene en seguida a la memoria que «la Palabra se hizo

carne» (1,14). El episodio de 19,34 sería un golpe mortal para la causa docetista, pues el realismo de la sangre y el agua brotando del costado herido de Jesús va contra cualquier teoría de que fuese un fantasma. La importancia de esta escena queda subrayada por el paréntesis redaccional del versículo siguiente (35) que apela a una verificación por testigo presencial. Sin embargo, hay numerosos motivos teológicos en 19,34: por ejemplo, el sacramentalismo, el cumplimiento de 7,38-39, y no es posible asegurar cuál de ellos es el que quiere subrayar el redactor. Los docetas, al parecer, minusvaloraban la eucaristía, negando que fuese la carne de Jesús (Ignacio, *Smyr.*, VII,1). En consecuencia, también es posible que el realismo eucarístico de Jn 6,51-58 tuviera una intención antidocetista. La dificultad estriba en que todos estos pasajes resultan perfectamente comprensibles incluso prescindiendo de la interpretación antidocetista. Un juicio equilibrado consistiría en afirmar que en el evangelio puede darse y hasta es probable que se dé una motivación antidocetista, pero que no tendría especial relieve. De existir, estaría mejor atestiguada en pasajes correspondientes a las etapas más tardías de la redacción joánica. En contraste, la primera carta presenta mayor número de versículos susceptibles de una interpretación antidocetista que el texto, más largo, del evangelio.

Ninguna de las sugerencias hechas en el sentido de que Juan se escribió contra los primeros herejes cristianos carece de dificultades. El evangelio no parece confirmar la tesis de que este motivo pesara especialmente en el ánimo del evangelista.

IV. ALIENTOS A LOS JUDEO-CRISTIANOS Y PAGANO-CRISTIANOS

John A. T. Robinson y Van Unnik sostienen que Juan demuestra escaso interés hacia los gentiles. Se señala que 20,31 especifica la intención del evangelio con estas palabras: «... para que podáis [perseverar en] creer que Jesús es el Mesías», y que Mesías o *Christos* eran títulos carentes de sentido para los gentiles. Ante todo, sin embargo, se plantea la cuestión de si este versículo se refiere a los que han de creer o a los que ya creen. Segundo, no olvidemos que los predicadores cristianos llevaron a los gentiles una abundante terminología religiosa judía. Los gentiles que se interesasen por el mensaje acerca de Jesús no tendrían más remedio que adquirir pronto un cierto trasfondo veterotestamentario (buen ejemplo de ello es la argumentación que Pablo dirige

sobre la base del AT a los gentiles convertidos en Galilea), aprendiendo qué significaba el término «Mesías». Así, no hay contradicción alguna en dirigir un evangelio a los gentiles a fin de persuadirlos de que Jesús es el Mesías. Tercero, merece especial atención la totalidad de Jn 20,31; se dice allí que el evangelio fue escrito «... para que podáis [perseverar en] creer que Jesús es el Mesías, *el Hijo de Dios*». Como subraya Schnackenburg, *Messiasfrage,* no cabe duda de que el segundo título evocaría un trasfondo religioso gentil, en que los dioses tenían hijos.

Si nada hay en el cuarto Evangelio que obligue a suponer que se excluía la atención a los gentiles, en sentido positivo hay claras afirmaciones de universalismo. Jesús viene al mundo como una luz para *todo hombre* (1,9). Jesús quita el pecado del *mundo* (1,29); ha venido para salvar al *mundo* (3,17). Cuando es elevado en la cruz y en la resurrección atrae hacia sí a *todos los hombres* (12,32).

Aparte de estas afirmaciones que implícitamente abarcan a los gentiles, hay referencias específicas. En 7,35 afirman los judíos con ironía inconsciente que Jesús se irá a la Diáspora y enseñará a los gentiles. El ministerio público llega a una culminación en 12,20-21, cuando los griegos o gentiles tratan de ver a Jesús, signo de que todos los hombres empiezan a acudir a Jesús y de que, por consiguiente, es ya tiempo (o «la hora») de que retorne al Padre en la crucifixión, resurrección y ascensión. (Robinson, TNTS 112[7], piensa que «griegos» en 7,35 se refiere a judíos que hablan griego, pero nosotros creemos que 12,20 no puede explicarse en el plan del evangelio a menos que «griegos» signifique gentiles.) En 10,16 subraya Jesús que tiene otras ovejas que no pertenecen a este aprisco, pero que deben ser traídas para que entren a formar parte del único redil bajo un solo pastor. Por 11,52 se confirma que estas palabras se refieren a la conversión de los gentiles; se nos dice que Jesús murió no sólo por la *nación judía, sino también para* recoger a los hijos de Dios dispersos y unirlos. En 4,35 aparece Jesús contemplando el campo de la misión en Samaría ya maduro para la cosecha; si bien los samaritanos no son precisamente gentiles, tampoco quedan dentro de la corriente principal del judaísmo. Estos mismos samaritanos proclaman en 4,32 a Jesús «el salvador del *mundo*». Finalmente, no es imposible que los honores burlescos tributados por los romanos a Jesús en 19,1-3; 19-22 signifiquen, en la ironía joánica, una predicción de que un día estos mismos gentiles aceptarán de verdad a Jesús por su rey. Así, parece completamente claro que los gentiles ocupan un lugar en la perspectiva del cuarto Evangelio.

Sin embargo, quizá sea mejor afirmar que gran parte del evangelio se dirige a todo creyente cristiano sin distinción de su ascendencia judía o pagana. Se trata de un evangelio inspirado por el deseo de confirmar al creyente en su fe. La intención del evangelio afirmada en 20,31 probablemente no es, ante todo, de orden misionero; podrían aducirse razones a favor de que este versículo puede entenderse en el sentido de que el lector debe *seguir* creyendo que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. El evangelio pretende reavivar un tanto esta fe, y de esta forma ofrecer la vida al lector en el nombre de Jesús. Lo cierto es que se atiende sobre todo al creyente en los caps. 13-17 (capítulos que Van Unnik, 410, encuentra difíciles desde el punto de vista de su tesis de que el evangelio es primariamente una obra misionera dirigida a los judíos). Ha aparecido un nuevo pueblo formado de hombres que proceden a la vez del redil judío y del exterior (10,16), un pueblo cuyos antecedentes terrenos revisten escasa importancia, ya que ha sido engendrado de arriba (3,3). Es cierto que, a modo de apologética contra los judíos, el evangelista subraya el hecho de que Jesús vino a los suyos y su pueblo no lo recibió (1,11). Pero mucho más se ocupa el evangelista de los que lo acogieron y por ello se hicieron hijos de Dios, engendrados no por humano deseo, sino por Dios (1,12-13).

En la octava parte expondremos algunos de los puntos teológicos fundamentales en que carga el acento este evangelio, pero ya podemos anticipar ahora que todo ese interés se orienta de acuerdo con ciertas crisis de la Iglesia creyente, no con miras a la conversión de los incrédulos. Si este evangelio subraya la escatología realizada, lo hace para apartar al creyente de toda exageración acerca de las glorias anticipadas de la futura venida de Jesús. El evangelista quiere que el lector caiga en la cuenta de que ya posee la vida eterna, que ya es hijo de Dios y que ya ha comparecido ante su juez. Si este evangelio tiene un fuerte acento sacramental, su intención es enraizar firmemente el bautismo y la eucaristía en lo que dijo e hizo Jesús, de forma que el creyente no pierda contacto con el Jesús terreno, con lo que el cristianismo se convertiría en una religión mistérica. Si el evangelista presenta la figura del Paráclito (Apén. V del segundo volumen), su intención es asegurar al creyente que el recuerdo de Jesús no está llamado a extinguirse con el paso de la generación apostólica, ya que el Espíritu de Jesús permanece en el cristiano manteniendo viva aquella memoria. La intención principal del evangelio, por consiguiente, es hacer que el creyente comprenda existencialmente lo que este Jesús, en el que cree, significa en términos de vida. Bultmann ha prestado un buen servicio a los estudios joánicos al señalar algunas de las calidades existenciales del cuarto Evangelio. Pero aún más que Bultmann, nosotros creemos que el evangelista fundamentó este objetivo existencial en una descripción existencial de Jesús que no carece de valor histórico.

BIBLIOGRAFÍA

E. L. Allen, *The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel:* JBL 74 (1955) 88-92.

J. W. Bowker, *The Origin and Purpose of St. John's Gospel:* NTS 11 (1964-65) 398-408.

K. L. Carroll, *The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues:* BJRL 40 (1957-58) 19- 32.

E. Grässer, *Die Antijüdische Polemik im Johannesevangelium:* NTS 11 (1964-65) 74-90.

J. Jocz, *Die Juden im Johannesevangelium:* «Judaica» 9 (1953) 129-42.

John A. T. Robinson, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel:* NTS 6 (1959-60) 117-31; también en TNTS 107-25.

R. Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger:* «Historisches Jahrbuch» 77 (1958) 21-38.

Die Messiasfrage im Johannesevangelium: NTAuf 240-64.

W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel:* StEv I, 382-411.

VI

FECHA DE LA REDACCIÓN FINAL DEL CUARTO EVANGELIO

Hemos de plantearnos ahora la cuestión de la fecha que haya de atribuirse a la *puesta por escrito final* del evangelio. Insistimos en que no nos preguntamos cuándo tomó cuerpo la tradición histórica subyacente al cuarto Evangelio, o cuándo se puso por escrito y se dio a conocer la primera redacción de este evangelio. Dicho con otras palabras, no nos ocupamos aquí de las fechas en que han de situarse las etapas 1.ª-4.ª de nuestra teoría sobre la composición del evangelio, pues, en última instancia, esas etapas son hipotéticas. Aquí nos preocupamos de la única etapa del evangelio que claramente no es hipotética, concretamente, la forma final que ha llegado hasta nosotros, incluido el cap. 21.

I. FECHA MAS TARDÍA PLAUSIBLE

El margen para la datación de Juan se ha reducido mucho en los últimos treinta años. La mayor parte de los investigadores considera hoy insostenibles las fechas altas sugeridas en otro tiempo por H. Delafosse (170 d. C.) y A. Loisy (150-160, según su opinión en 1936). Barrett, 108, establece el año 140 d. C. como la fecha más tardía posible para la publicación de este evangelio, pero aún ésta resulta más bien alta. (Nótese, sin embargo, que Barrett habla de publicación, no de composición escrita.) La opinión general señala 100-110 como la fecha más tardía plausible para la puesta por escrito de Juan. Examinemos algunos de los factores que han conducido a determinar este *terminus ante quem.*

El argumento clásico para fijar una fecha muy tardía en el caso de Juan consistía en lo desarrollado de su teología. F. C. Baur dispuso los sinópticos, Pablo y Juan según el esquema hegeliano de tesis, antítesis, síntesis; Juan representaría un período muy alejado ya de la teología paulina. Si bien Baur cuenta aún con admiradores, por ejemplo, Mary Andrews, la teoría de la evolución lineal de la teología del NT ha sido convincentemente refutada. Si recordamos que los escritos paulinos son anteriores a los sinópticos, la cristología evolucionada se convierte en un cronómetro muy precario, como ha señalado Goodenough. La opinión de que el sacramentalismo joánico, por ejemplo, 6,51-58, presenta un desarrollo que no pudo ser formulado en el siglo I refleja ciertas ideas anticuadas acerca del pensamiento sacramental en la Iglesia. Básicamente tenemos otro caso de argumentación a partir de la evolución de la teología en la pretensión de que el cuarto Evangelio debe corresponder a una fecha tardía por el hecho de que su autor es el mismo que el de las cartas joánicas, que deben de ser tardías porque reflejan una organización de la Iglesia correspondiente a fecha posterior. Sin embargo, la identidad de autor del evangelio y las cartas no puede darse por supuesta, sino que es cuestión a debatir; además, los paralelos en cuanto a organización entre la comunidad de los manuscritos del Mar Muerto y la descripción lucana de la Iglesia en los Hechos ha motivado un serio replanteamiento del supuesto carácter tardío de la organización de la Iglesia. Podemos, por tanto, decir que si bien la mayoría de los investigadores sigue pensando que Juan es el más tardío de los cuatro evangelios, es dificilísimo fijar la fecha de este evangelio sobre la base de una teoría de la evolución teológica. Nada hay en la teología de Juan que excluya definitivamente una redacción final en el siglo I.

Otro de los argumentos usados para demostrar la necesidad de fechar Juan muy dentro del siglo II fue la pretensión de que no había pruebas de haber sido utilizado este evangelio por los escritores de comienzos del siglo II. Está completamente claro que a finales del siglo II, después de 170, el cuarto Evangelio era conocido por Taciano, Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía, Ireneo, etc. Examinando minuciosamente los autores de comienzos de ese siglo, Sanders, seguido por Barrett, llegó a la conclusión de que no hay pruebas convincentes de que Juan fuera usado antes de 150. Pero estas pruebas han sido exhaustivamente revisadas por Braun, JeanThéol I, que encuentra motivos suficientes para afirmar que Juan era aceptado en círculos ortodoxos de Egipto, Roma, Siria y Asia Menor incluso a partir de los primeros años del siglo II. Por ejemplo, Braun, argumentando contra Sanders y Barrett, tiene por cierto que Ignacio de Antioquía, *ca.* 110,

dependía de Juan, aunque no cite este evangelio *ad litteram*. Maurer ha abordado con toda amplitud este mismo problema y llega a la misma conclusión. Basándose en un cuidadoso análisis de un pasaje de Justino Mártir, *ca.* 150, Romanides, *art. cit.*, sostiene que este apologeta conoció el cuarto Evangelio; ésta es, asimismo, la conclusión a que llega Braun. Tarelli y Boismard creen que Clemente de Roma, 96 d. C., utilizó el cuarto Evangelio, pero esta conclusión resulta muy difícil de fundamentar. En este caso, las pruebas, al menos, parecen demostrar que Clemente estaba familiarizado con un pensamiento teológico y un vocabulario similares a los que aparecen en Juan.

Así, pues, en lo referente al uso patrístico temprano de Juan, hay todavía una gran diversidad de opiniones entre los investigadores competentes. Personalmente encontramos atractivo el estudio de Braun, ya que sus opiniones acerca del uso de Juan por diversos autores están muy matizadas. Una valoración objetiva parecería indicar que los argumentos a favor de una fecha tardía para Juan a base de que este evangelio no era utilizado a comienzos del siglo II han perdido toda su fuerza probatoria. Por otra parte, tampoco tenemos un argumento concluyente a favor de una determinada fecha de este evangelio a partir del supuesto uso del mismo por Clemente o por Ignacio. Aunque Ignacio conociera la tradición joánica, ¿cómo podríamos asegurar a qué etapa de la composición de este evangelio correspondería ese conocimiento? No es posible probar que Ignacio conociera la forma final del evangelio tal como éste ha llegado hasta nosotros.

Otro argumento en apoyo de la fecha tardía de Juan ha sido el notorio afecto que por este evangelio sentían los círculos gnósticos del siglo II. Von Loewenich (1932) propuso la tesis de que Juan circuló primeramente en ambientes gnósticos heterodoxos antes de ser admitido por toda la Iglesia; también Sanders y Barrett afirman que los gnósticos son los primeros en presentar rasgos claros de la utilización de Juan. La fuerza de este argumento en cuanto a la datación de Juan depende en cierta medida de la fecha que se asigne a la aparición del gnosticismo. Si éste es un fenómeno del siglo II y Juan tiene su origen en círculos gnósticos, resulta lógico fecharlo en el siglo II. Pero si, a imitación de Bultmann, se postula la existencia de un gnosticismo precristiano, la utilización de Juan por los gnósticos ya no constituye un dato significativo para fechar este evangelio. Ya hemos examinado esta última hipótesis en la sección A de la cuarta parte.

El estudio del siglo II desarrollado por Braun tuvo en cuenta el problema del uso de este evangelio por los gnósticos, y este autor llegó a la conclusión de que los ortodoxos utilizaron Juan antes y con mayor fidelidad que los gnósticos. Mientras no tuvimos prácticamente obras representativas del gnosticismo del siglo II fue posible postular la existencia de un gnosticismo cristiano moderadamente aberrante, muy distinto de la herejía descrita por los Padres, un gnosticismo del que Juan podría ser un representante. Como ya hemos dicho en la sección A de la cuarta parte, el descubrimiento de los documentos de Chenoboskion, testimonio de un gnosticismo del siglo II, ha demostrado que Juan tiene poco en común con obras del estilo del *Evangelio de la Verdad* o el *Evangelio de Tomás*. Siempre que Juan y estos otros evangelios desarrollan un tema común, los documentos gnósticos se apartan mucho más que Juan del primitivo mensaje evangélico. En consecuencia, parece claro que el gnosticismo del siglo II, tal como nos es conocido a través de los documentos de Chenoboskion, es posjoánico.

La tesis de que Juan dependía de los sinópticos favoreció una datación tardía, especialmente si Mateo y Lucas se fechan en la década de los ochenta. Sin embargo, como ya vimos en la sección B de la tercera parte, ahora son muchos los investigadores que rechazan tal dependencia. El punto de vista opuesto, que supone una tradición histórica independiente como trasfondo de Juan, tiende a rebajar la fecha del cuarto Evangelio. Si Juan manifiesta una tradición correcta acerca de lugares, situaciones y costumbres de Palestina, parece lógico afirmar que semejante tradición se configuró antes del año 70 o poco después, cuando todavía era posible contar con un testigo capaz de recordar cómo era el ambiente de Palestina. Es muy inverosímil la idea de que alguien regresara a Palestina poco después del año 80 para componer una tradición aceptable de las obras y las palabras de Jesús sobre la base de unas tradiciones locales inalteradas, ya que el arrasamiento del país por los romanos y el exilio de la comunidad cristiana durante la década de los sesenta constituían un formidable obstáculo a la continuidad de la tradición. Ahora bien, si aceptamos la probabilidad (que casi es una certeza) de que la tradición histórica subyacente al evangelio (nuestra etapa 1.ª) estaba formada ya antes del año 70, las subsiguientes etapas de la composición no pueden prolongarse mucho más allá del 100. Resulta muy difícil admitir que semejante tradición pudiera sobrevivir hasta muy entrado el siglo II sin adoptar una formulación definitiva.

El argumento más decisivo contra la datación tardía de Juan ha sido aportado por el descubrimiento de numerosos papiros del siglo II con el texto de este evangelio. En 1935, C. H. Roberts publicó el papiro Rylands 457 (P^{52}), un fragmento de códice egipcio que contenía Jn 18,31-33.37-38. Ha sido ampliamente aceptada la datación de este papiro en 135-50; por otra parte, un intento más reciente de fechar los papiros del NT por K. Aland, NTS 9 (1962-63) 307, asigna al P^{52} una fecha a «comienzos del siglo II». Más recientemente se han publicado como papiros Bodmer II y XV (P^{66}, P^{75}) dos testimonios, datables a fines del siglo II o comienzos del III, del cuarto Evangelio, del que nos ofrecen porciones muy sustanciales. Otro testimonio de Juan procedente de Egipto es el papiro Egerton 2 (del que nos ocupamos en un anexo al comentario sobre el cap. 5), obra compuesta *ca.* 150 en que se han utilizado a la vez Juan y los sinópticos. Hoy se acepta ampliamente que este «Evangelio Desconocido» depende de Juan y no al revés; es importante el hecho de que tanto este papiro como el *Diatessaron* de Taciano, o armonía de los evangelios, compuesto *ca.* 175, atribuyan la misma categoría a Juan que a los sinópticos. Resulta difícil imaginar tal valoración si Juan era un evangelio recién compuesto.

Queda claro, por consiguiente, que en Egipto circulaban numerosas copias de Juan hacia 140-200. La teoría de que Juan se compuso en Egipto cuenta con escaso apoyo. Si, como se acepta generalmente, fue compuesto en Asia Menor (o incluso en Siria), hemos de suponer que transcurriría cierto tiempo hasta que llegó a Egipto y adquirió allí una amplia circulación. Más aún, los papiros Bodmer reflejan en parte distintas tradiciones textuales de este evangelio, o sea, que P^{66} se acerca más al texto que más tarde hallamos en el Códice Sinaítico, mientras que P^{75} casi coincide con el texto del Códice Vaticano. El desarrollo de tales variantes exigió necesariamente cierto tiempo.

En resumen, los argumentos positivos parecen apuntar a 100-110 como fecha más tardía plausible para la composición de este evangelio, con fuertes probabilidades a favor del año 100 como límite máximo.

II. FECHA MÁS TEMPRANA PLAUSIBLE

En cierto modo no resulta tan fácil señalar el *terminus post quem* como el *terminus ante quem*. Mencionemos una vez más los factores

que inciden en este problema, insistiendo al mismo tiempo en que nos referimos primariamente a la redacción escrita definitiva de este evangelio.

Señalábamos antes que la tradición histórica que hemos supuesto subyacer al cuarto Evangelio estaba formada con toda verosimilitud antes del año 70, y que probablemente transcurrieron varias décadas entre la formación de esta tradición (etapa 1.ª) y la redacción final del evangelio (etapa 5.ª). Las tradiciones subyacentes a los sinópticos se suelen fechar en el período que va del 40 al 60. Algunos desearían fechar más tarde la tradición correspondiente a Juan. Pero, como ya hemos insistido, no puede formularse un juicio absoluto en el sentido de que la tradición prejoánica esté más evolucionada que la tradición presinóptica. En los relatos y sentencias que comparten ambas tradiciones habrá que analizar cada caso, y en algunas ocasiones el juicio a formular favorecerá la antigüedad de Juan. En consecuencia, personalmente nos inclinaríamos a asignar a la tradición subyacente a Juan la misma fecha que a las tradiciones sinópticas, asignando la etapa 1.ª de la composición de este evangelio al período que va del año 40 al 60.

Sin embargo, incluso en el caso de los sinópticos, entre la formación de las fuentes en que se apoyan y la composición efectiva de los evangelios hubo de transcurrir cierto tiempo. Por ejemplo, Mateo y Lucas se fechan frecuentemente en el período que va del 75 al 85. Según nuestra hipótesis, Juan pasó por varias redacciones antes de llegar a la definitiva. Creemos muy posible que la *primera* redacción de Juan haya de fecharse en el mismo período general que las de Mateo y Lucas.

Ya hemos advertido contra la atribución aventurada de unas fechas a los libros del NT sobre la base del desarrollo comparativo de sus respectivas teologías. Sin embargo, cuando se circunscribe a un determinado género literario, este método tiene una cierta validez. Es lícito comparar los cuatro evangelios a fin de determinar de modo general cuál de ellos es el más primitivo y cuál el más evolucionado. En conjunto, creemos que el juicio precrítico que veía en Juan el evangelio teológicamente más desarrollado y el más tardío de todos ellos es esencialmente correcto. En nuestra opinión, Mateo, probablemente el más tardío de los sinópticos (*¿ca.* 85?), es el que más puede competir con Juan en cuanto a evolución teológica.

Sin embargo, no han faltado quienes, como, por ejemplo, Goodenough, se han servido de la teología comparada a fin de defen-

der una fecha muy temprana para Juan. Por ejemplo, se alega que Juan no consigna la institución de la eucaristía en la última cena, y se pretende, en consecuencia, que Juan representa una época anterior al momento en que el relato paulino de la institución adquirió la preponderancia. Esta argumentación refleja el presupuesto, muy dudoso, de que el relato de la institución procede de Pablo y no de la tradición anterior. Además, no cae en la cuenta de que Jn 6,51-58 podría contener el relato joánico *adaptado* de la institución, transferido a este otro lugar desde el relato de la última cena. Otro argumento fundado en el silencio trata de probar que Juan, lo mismo que Marcos y Pablo, ignora la concepción virginal, y que por ello es anterior a Mateo y Lucas. Sin embargo, ha de admitirse la posibilidad de que en Jn 7,42 se deje *sin respuesta* la observación acerca del nacimiento de Jesús *no porque* el evangelista la ignorase, sino por tratarse de un caso más de ironía joánica, una ironía que implica por parte del evangelista el conocimiento del verdadero relato acerca del nacimiento de Jesús. (Sin embargo, son posibles otras interpretaciones de esta ironía, por lo que el argumento no es seguro.) Ciertamente, Juan demuestra interés por todo lo ocurrido antes del bautismo de Jesús en el Jordán, pero sólo la indagación joánica deja a un lado los orígenes humanos de Jesús y se fija en su preexistencia. Si el redactor final de Juan prefiere poner como prólogo a este evangelio un himno de la comunidad sobre Jesús como la Palabra, ello no significa que ignorase todos los relatos de la infancia. Lo más verosímil es que ahí se refleje sencillamente el uso local del Asia Menor, donde se cantaban «himnos a Cristo como a Dios», mientras que Mateo y Lucas se hacen eco de la mentalidad de Palestina, donde se habían conservado ciertas tradiciones populares acerca del nacimiento de Jesús. Al juzgar la postura de Goodenough y otros, que tratan de establecer una fecha temprana para Juan a partir de la teología comparada, hemos de admitir que en Juan no hallamos dato alguno que nos obligue a aceptar una fecha anterior al año 70 para la puesta por escrito definitiva de este evangelio.

Hay un indicio razonablemente exacto del *terminus post quem* para fechar Juan en el tema de las excomuniones de las sinagogas, que, como vimos en la sección B de la quinta parte, juega un cometido importante en este evangelio. El problema no parece haberse agudizado antes del año 70; por otra parte, incidentes fechables como la formulación de la duodécima bendición del *Shemoneh Esreh* y la aplicación de las excomuniones formales en Yamnia corresponden al período que va del año 80 al 90. Estos datos hacen inverosímil una fecha anterior al 80 para la puesta por escrito definitiva del evangelio; en cambio, hacen que resulte más probable la etapa de los años 90. El *Diálogo contra Trifón* de Justino *(ca.* 160) representa un momento culminante de la polémica entre judíos y cristianos en el siglo II. A veces parece situarse en perfecta continuidad con la polémica contra la sinagoga que se refleja en Juan, y esto supone un motivo más para no fechar la forma definitiva de Juan mucho antes de finales del siglo I. Ya hemos señalado antes, y en ello volveremos a insistir en el comentario, que los pasajes joánicos específicamente alusivos a la excomunión parecen corresponder a la última etapa redaccional del evangelio. Esto significaría que la primera redacción estaría formulada poco después del 70 o hacia el 80, antes de que se planteara el problema de la excomunión.

En 21,18-19 tenemos un testimonio simbólico, pero relativamente claro, de que Pedro murió crucificado, acontecimiento que tuvo lugar a finales de la década de los 60. Además, si el discípulo amado es un personaje histórico (como, en nuestra opinión, lo confirman virtualmente los datos disponibles; cf. séptima parte, *infra),* tendríamos que, según todas las apariencias, bastante tiempo después de la muerte de Pedro murió también un testigo presencial del ministerio de Jesús, un personaje que había llegado a una edad muy avanzada, y que estaba íntimamente relacionado con el cuarto Evangelio. En el comentario a 21,22-23 se verá cómo únicamente en estos términos es posible hacer un análisis inteligible, pues ¿cómo podría plantearse problema alguno acerca de la muerte de este discípulo antes de la segunda venida de Jesús, si el discípulo en cuestión se hallaba vivo y con buena salud? El complicado razonamiento en torno a la más obvia interpretación de las palabras de Jesús es a todas luces un desesperado intento de justificar algo que ya es un hecho consumado. Ciertamente, el tono de crisis que presenta este capítulo indicaría, al parecer, que la muerte de aquel discípulo señala el fin de una época en la Iglesia y la conclusión del período de los testigos presenciales. Una fecha anterior al año 80 hace que todo esto resulte inverosímil; más cierta parece una fecha situada en la década de los años 90. Nótese que otro libro del NT en que se adivina este mismo problema de la muerte de la generación apostólica, concretamente 2 Pe (3,3-4), es considerado generalmente por los críticos, protestantes y católicos, como la obra más tardía del NT (aunque no creemos que haya razones que obliguen a fechar 2 Pe más tarde de *ca.* 125).

En la octava parte presentaremos nuestra concepción de los problemas teológicos fundamentales de este evangelio; estos problemas, tal como nosotros los entendemos, exigen una fecha posterior al año 70. La escatología realizada que predomina en este evangelio parece constituir una respuesta al retraso indefinido de la parusía. Tal como se planteaba antes del año 70, el problema de la parusía estaba sujeto a una respuesta más bien fácil: Jesús retornaría pronto, pero no se podía predecir el momento exacto. Si hay que fechar 1 Pe antes del año 70, tendríamos un testimonio elocuente de que la inmediatez de la parusía seguía constituyendo una parte importante de la expectación cristiana hasta el momento de la caída de Jerusalén (1 Pe 4,7). La reinterpretación radical de este problema en Juan, que carga el acento en la escatología realizada (sin excluir una expectación permanente, pero indefinida, de la venida final), parece corresponder a una etapa posterior. De manera semejante, como esperamos demostrar en el Apén. V del siguiente volumen, toda la doctrina referente al Paráclito como presencia continuada de Jesús en su Iglesia parece obedecer a la liquidación del período apostólico y a la supresión del contacto a través de unos eslabones humanos con Jesús de Nazaret. El sacramentalismo de este evangelio, cuyo objeto es radicar los sacramentos en el ministerio de Jesús, parece hablar a una época en que se había oscurecido la relación entre la vida de la Iglesia y la vida histórica de Jesús.

En resumen, pues, creemos que el período durante el que se consignó por escrito la redacción final del cuarto Evangelio se sitúa, como límites extremos, entre los años 75 a 110 d. C., pero la convergencia de probabilidades viene a apoyar decididamente una fecha entre los años 90 y 100. El testimonio de Ireneo, *ca.* 200 (Eusebio, *Hist.*, III, 23, 1-4; GCS 9^1, 236-38), nuestro más importante testigo antiguo del cuarto Evangelio, afirma que Juan, el discípulo relacionado con este Evangelio, vivió en Éfeso hasta el reinado de Trajano (98-117). Si se acepta esta temprana atribución del evangelio (cf. séptima parte, *infra)* y se combina con la noticia implícita en Jn 21,20- 24 de que el discípulo en cuya autoridad se apoya este evangelio se estaba muriendo o había muerto ya, se puede fijar como fecha plausible de la *redacción final* de este evangelio *ca.* 100. Si la tradición histórica subyacente a este evangelio se remonta a los años 40-60, y si la primera redacción del evangelio se sitúa entre 70 y 85 (datación que es en gran parte una conjetura), las cinco etapas que hemos supuesto en la composición de este evangelio abarcarían más de cuarenta años de predicación y redacción escrita.

BIBLIOGRAFÍA

General

Mary E. Andrews, *The Authorship and Significance of the Gospel of John:* JBL 64 (1945) 183-92.

E. R. Goodenough, *John a Primitive Gospel:* JBL 64 (1945) 145-82.

G. A. Turner, *The Date and Purpose of the Gospel of John:* «Bulletin of the Evangelical Theological Society» 6 (1963) 82-85.

Juan y los escritores del siglo II

M.-E. Boismard, *Clément de Rome et l'Évangile de Jean:* RB 55 (1948) 376-87.

Christian Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* (Zwingli, Zürich 1949).

J. S. Romanides, *Justin Martyr and the Fourth Gospel:* «Greek Orthodox Theological Review» 4 (1958-59) 115- 34.

J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1943).

C. C. Tarelli, *Clement of Rome and the Fourth Gospel:* JTS 48 (1947) 208-9.

VII

AUTOR Y LUGAR DE COMPOSICIÓN

Sabido es que muchos investigadores bíblicos son lectores apasionados de novelas policíacas. Estas dos facetas se conjuntan en la investigación para identificar al autor del cuarto Evangelio. Antes de examinar los datos del caso, será bueno aclarar lo que entendemos por «autor». En la terminología de la moderna crítica literaria, «autor» y «escritor» son con frecuencia términos sinónimos; cuando no sucede así, se acostumbra a identificar al colaborador literario, así como al autor principal. La antigüedad no tenía este fino sentido de las adecuadas atribuciones; frecuentemente, los individuos cuyos nombres iban unidos a los libros bíblicos jamás aplicaron el cálamo al papiro. En consecuencia, al estudiar los libros bíblicos habremos de distinguir repetidas veces entre el *autor,* cuyas ideas expresa el libro, y el *escritor.* La categoría de los escritores abarca una amplia gama que va desde los secretarios que se limitaban a poner por escrito servilmente lo que les iba dictando el autor hasta los colaboradores, muy independientes, que trabajaban sobre un esquema de ideas dado por el autor, pero imprimiendo su propio estilo literario a la obra final. El hecho de que en el NT haya diversas obras joánicas que manifiestan diferencias de estilo sugiere la conveniencia de establecer cierta distinción entre autor y escritor, cuya importancia se verá al estudiar el cuarto Evangelio. El problema de las diferencias estilísticas entre Juan y 1 Jn se estudiará en la introducción al volumen que pensamos dedicar a las cartas joánicas; por otra parte, es obvia la necesidad de suponer distintos escritores para Juan y Apocalipsis.

Aunque reservemos la consideración de autor al personaje cuyas ideas básicas aparecen en el libro, los principios que determinan la atribución a un determinado autor bíblico son amplísimos. Si un determinado autor está rodeado de un grupo de discípulos que se mantienen en la línea de su pensamiento incluso después de la muerte

de aquél, sus obras podrán seguirse atribuyendo al primero como a su autor. El libro de Isaías fue el resultado de las aportaciones de por lo menos tres colaboradores, y su composición se extendió a lo largo de más de doscientos años. Sin embargo, no se trata simplemente de una antología miscelánea, pues presenta semejanzas de tema y de estilo que reflejan la obra de una escuela de pensamiento, lo que, en el sentido amplio que tiene el término de autor bíblico, justifica la atribución del libro a Isaías. Todavía en un sentido mucho más amplio de este término se afirma que Salomón es autor de la literatura sapiencial (Prov, Ecl, Sab) porque en su corte se había formado un ambiente donde pudo desarrollarse la literatura sapiencial y en que el rey patrocinaba a los escritores sapienciales. De manera semejante se dice que David es el autor del libro de los Salmos, y que Moisés lo es del Pentateuco, a pesar de que ciertas partes de tales libros fueron compuestas muchos siglos después de la muerte del autor tradicional. Si pasamos a estudiar los testimonios más antiguos referentes al autor del cuarto Evangelio, habremos de tener siempre en cuenta el amplísimo contenido del antiguo concepto de autor para no correr el riesgo de forzar esos testimonios y hacerles decir más de lo que se pretendió que dijeran. A veces, el «autor» de un libro es simplemente una manera de indicar la *autoridad* que lo respalda.

I. Pruebas externas sobre el autor

Estas pruebas consisten en las afirmaciones de antiguos escritores cristianos, que pueden encontrarse adecuadamente recogidas en los comentarios de Bernard y Barrett. Han sido exhaustivamente estudiadas por Nunn. Aquí nos limitaremos a presentar un resumen. Ireneo *(ca.* 180-200), en *Adv. haer.,* III, 1,1 (SC 34,96), dice que, después de la composición de los restantes evangelios, Juan, el discípulo del Señor que se reclinó en su pecho (Jn 13,23; 21,20), publicó su evangelio en Éfeso. Del mismo período hay otros testimonios tempranos que dan como autor a Juan, el discípulo del Señor (Barrett, 96-97; Bernard I, lvi-lix): el Fragmento Muratoriano *(ca.* 170-200); el Prólogo antimarcionita latino *(ca.* 200) y Clemente de Alejandría citado en Eusebio, *Hist.,* VI, 14,7 (GCS 9^2,550). Si esta tradición acerca del autor estaba bien establecida a finales del siglo II, parece que los autores de estos testimonios identificaban a «Juan el discípulo» como

«Juan hijo de Zebedeo», uno de los Doce (aunque Sanders, *art. cit.*, lo pone en duda). Ireneo no dice que hable del hijo de Zebedeo (sin embargo, cf. Eusebio, *Hist.*, VII, 25,7 [GCS 9²,692] y los *Hechos de Juan*, obra de Leucio [*ca.* 150]). Sin embargo, aun aceptando que los antiguos escritores se referían al hijo de Zebedeo, todavía se nos plantea otra cuestión: concretamente, si acertaban al identificar así a este Juan a quien se atribuía habitualmente el evangelio. De esta cuestión nos ocuparemos más adelante.

El primer problema que hemos de abordar, sin embargo, se refiere al valor de la tradición según la cual el cuarto Evangelio procedía de *Juan*, un discípulo del Señor. El mismo evangelio habla de un discípulo amado que se reclinó sobre el pecho del Señor; ¿se limitaba Ireneo simplemente a conjeturar que este discípulo innominado era Juan? Hay un buen indicio de que no hizo tal cosa, pues, según Eusebio, *Hist.*, IV, 14,3-8 (GCS 9¹,332), Ireneo obtuvo su información de Policarpo, obispo de Esmirna, que había escuchado a Juan. Si se puede establecer una línea ininterrumpida de tradición entre Juan, Policarpo e Ireneo, el testimonio de este último acerca del autor de Juan resulta ciertamente muy valioso. Pero la exactitud de esta cadena tradicional ha sido puesta en duda por diversos motivos.

a) Ireneo sitúa a Juan en Éfeso. Pero en el NT no hay prueba alguna de que Juan hijo de Zebedeo estuviera nunca en esa ciudad. Si bien es verdad que Ap (1,9) pretende haber sido escrito en Patmos, cerca de Éfeso, por un cierto Juan, ¿era este Juan el hijo de Zebedeo? En Ap 18,20 y 21,14, el autor se refiere a los Doce como si él no fuera uno de ellos (objeción difícilmente decisiva, pero que merece tenerse en cuenta). En cuanto a la actividad del hijo de Zebedeo, parece haberse movido por Jerusalén y la zona de Palestina al menos hasta el año 49 d. C. (Hch 3,1; 8,14; Gál 2,9). Ni en el discurso de Pablo a los ancianos de Éfeso el año 58 (Hch 20,18ss) ni en la carta a los Efesios (63?) hay indicio alguno de la presencia de Juan en aquella ciudad. En cuanto a la teoría de que Juan pudo trasladarse a Éfeso con ocasión de las sublevaciones de Palestina (66-70), puede objetarse que en la *Carta a los efesios* de Ignacio (*ca.* 110) se alude a la obra de Pablo, pero no se menciona a Juan. Papías, que escribe desde Asia Menor *ca.* 130, no parece mencionar la estancia de Juan en Asia. No es sorprendente que Policarpo de Esmirna, en su breve carta a los filipenses (*ca.* 135), no mencione a Juan, pero no dejaremos de notar que la vida de Policarpo compuesta por Pionio, un tanto legendaria, no habla de que Policarpo conociera a Juan, detalle básico en la prueba aportada por Ireneo.

Ninguna argumentación a base de pruebas negativas es concluyente, por supuesto, ni faltan ciertos datos de peso a favor de que Juan el hijo de Zebedeo estuviera realmente en Éfeso. Justino, en Éfeso *ca.* 135, habla de Juan, uno de los apóstoles de Cristo, como que había residido allí (*Trifón*, LXXXI, 4; PG 6,669; con Eusebio, *Hist.*, IV, 18,6-8; GCS 9¹,364-66). ¿Habría podido desarrollarse con tanta rapidez una tradición espúrea? Los *Hechos de Juan* apócrifos, obra escrita *ca.* 150 por Leucio Carino, mencionan el ministerio de Juan en Éfeso. Polícrates, obispo de Éfeso, escribiendo hacia 190 al papa Víctor (Eusebio, *Hist.*, V, 24,3; GCS 9¹,490), pretende que Juan fue enterrado en Éfeso. Las excavaciones realizadas en Selçuk, una colina en los alrededores de Éfeso, bajo la basílica edificada más tarde en honor de Juan, han demostrado la existencia de un mausoleo del siglo III; por su parte, Braun, JeanThéol I, 374, cree que ello confirma el testimonio de Polícrates. De esta forma, la objeción contra la tradición representada por Ireneo, sobre la base de que Juan nunca estuvo en Éfeso, resulta poco convincente.

b) Hay una tradición de que Juan hijo de Zebedeo murió todavía joven. Los testimonios de Felipe de Side (430) y Jorge Hamartolo (siglo IX) atribuyen conjuntamente a Papías la tradición de que Juan recibió la muerte a manos de los judíos junto con su hermano Santiago (que murió en la década de los 40). Dos martirologios procedentes de Edesa y Cartago recogen esta misma tradición (siglos V-VI). Puede verse un estudio exhaustivo en Bernard I, xxxvii-xlv, pero estas fuentes no merecen excesiva confianza. Esta tradición es probablemente resultado, en parte, de una confusión entre Juan Bautista y Juan hijo de Zebedeo, y, en parte, de una interpretación excesivamente literal de Mc 10,39, en que Jesús predice que los hijos de Zebedeo compartirán sus sufrimientos. Este argumento contra la tradición representada por Ireneo es muy débil.

c) Se ha sugerido que Ireneo estaba equivocado en lo referente a las relaciones de Policarpo con Juan, como le ocurrió, al parecer, en otros casos. En *Adv. haer.*, V, 33,4 (PG 7,1214), afirma que Papías escuchó a Juan; pero ello está en contra de los datos del mismo Papías, como Eusebio (*Hist.*, III, 39,2; GCS 9¹, 286) se apresuró a señalar. Si Papías conoció a Juan sólo a través de otros intermediarios, e Ireneo simplificaba la relación entre Papías y Juan, ¿cómo dejaríamos de suponer que también simplificó la relación entre Policarpo y Juan? Por supuesto, Ireneo afirma que conoció personalmente a Policarpo, mientras que no

pretende haber conocido a Papías. Sin embargo, el hecho de que Ireneo habría sido muy joven en la época en que pretende haber conocido a Policarpo nos obliga a pensar en la confusión como una posibilidad.

d) Se ha sugerido que en Éfeso pudo haber otro Juan, el autor de este evangelio, y que Ireneo y otros escritores antiguos lo confundieron con el Juan hijo de Zebedeo que fue discípulo del Señor. (Esta proposición se diferencia un tanto de la sugerencia ya aludida de que Ireneo, al hablar de Juan el discípulo del Señor, no se refería al hijo de Zebedeo; algunas observaciones que haremos más adelante resultarán significativas en relación con ambas sugerencias.) Numerosos candidatos han sido propuestos a propósito de este Juan de Éfeso.

Primero: Ante todo hemos de mencionar a Juan Marcos, que figura en los Hechos como pariente de Bernabé y compañero de Pablo durante cierto tiempo. En 2 Tim 4,11 se dice que Juan Marcos estuvo en Éfeso. La tradición que relaciona a Juan Marcos con la sede de Alejandría y no con la de Éfeso no ofrece una verdadera dificultad, pues esta última tradición no aparece hasta el siglo IV (Eusebio, *Hist.*, II, 16,1 y 24,1; GCS 9^1,140, 174). Además, en dos interesantísimos artículos, Bruns ha demostrado que en la antigüedad se produjeron confusiones entre Juan hijo de Zebedeo y Juan Marcos. Al comentar Hch 12,12, Crisóstomo parece creer que el Juan mencionado allí era Juan el discípulo, siendo así que se piensa comúnmente que se trata de Juan Marcos (Bruns, *John Mark,* 91). Un testimonio del siglo v, procedente de Egipto, identifica a Juan Marcos con el discípulo innominado de Jn 1,35. Una tradición chipriota del siglo VI afirma que Jesús encontró a Juan Marcos cuando realizó el milagro del estanque de Betesda, milagro que sólo se narra en el cuarto Evangelio, y habla también de la presencia de este Juan en Éfeso. Los escritores eclesiásticos españoles de los siglos VI-VIII identifican a Juan el discípulo como pariente de Bernabé. Una obra árabe del siglo x, recogiendo fragmentos anteriores, identifica a Juan Marcos como uno de los sirvientes que aportaron el agua para el milagro de Caná, otro milagro que sólo es consignado en el cuarto Evangelio. Todas estas noticias recibirán un fuerte apoyo cuando Morton Smith publique su recién descubierta carta de Clemente de Alejandría en que se hace referencia a un evangelio secreto de Marcos, un evangelio que, al parecer, narra o se hace eco de ciertos relatos joánicos.

Todo este material indica la posibilidad de una confusión en la antigüedad, si bien es cierto que algunas de estas referencias están desprovistas de todo valor. Nótese que hasta ahora no ha aparecido ningún testimonio antiguo que identifique a Juan Marcos como autor del cuarto Evangelio. Cuando se afirma que Juan Marcos fue evangelista, se le relaciona con el evangelio según Marcos (Prólogo monarquiano del siglo III al segundo Evangelio). La atribución del cuarto Evangelio sólo podría fundarse en pruebas internas; de esta cuestión nos ocuparemos más adelante.

Segundo: Podríamos mencionar también a Juan el Presbítero, nombrado por Papías, obispo de Hierápolis, en Asia Menor. Escribiendo *ca.* 130 (Eusebio, *Hist.*, III, 39,4; GCS 9^1,286), Papías nos dice cómo procuraba conocer la verdad cristiana en esta apartada ciudad: «Si, pues, acertaba a llegar alguno que había sido seguidor de los ancianos *[presbyteroi],* yo le preguntaba por las palabras de los ancianos, qué dijo Andrés, o qué dijo Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o *Juan,* o Mateo, o lo que dijo cualquier otro discípulo del Señor, y qué cosas decían Aristión y el anciano *[presbyteros] Juan,* discípulos del Señor.» En esta sentencia, al parecer, Papías se refiere a dos grupos de individuos, llamándolos a ambos «discípulos del Señor»; en cada uno de los grupos figura un Juan. El primer grupo contiene los nombres de los Doce, y a juzgar por el tiempo del verbo («dijeron») parece que ya habían muerto, y así podría identificarse al Juan del primer grupo como el hijo de Zebedeo. El segundo grupo está formado por dos personajes, Aristión y Juan, que quizá se contaran en el número más amplio de discípulos de Jesús aparte de los Doce (cf. Lc 10,1); por el tiempo del verbo parece que todavía estaban vivos cuando Papías hizo sus indagaciones. Muchos investigadores han objetado que resulta difícil de aceptar que en el año 130 viviesen todavía algunos discípulos del Señor y han propuesto que quizá este segundo grupo estuviera integrado por discípulos de los apóstoles, que serían discípulos de la segunda generación («presbítero» puede tener este significado). Hay que observar, sin embargo, que si bien Papías podía escribir hacia 130, habla de unas averiguaciones anteriores, hechas quizá muchos años antes, cuando todavía era posible encontrar discípulos del Señor vivos.

Así, parece que aparte de hablar del hijo de Zebedeo, Papías se refiere a otro Juan que también estaba en condiciones de comunicar ciertas noticias sobre Jesús, independientemente de que fuera o no testigo presencial. (Los intentos de Zahn y otros para demostrar que Papías habla dos veces del mismo Juan parecen forzados.) Papías *no* dice que este Juan viviera en Éfeso o que escribiera cosa alguna. Son

escritores posteriores los que suponen que este Juan vivió en Éfeso. Las *Constituciones Apostólicas* del siglo IV (ed. de Funk, 453-55), al mencionar a los obispos de Éfeso, hablan de un Juan designado por Juan, en el sentido, al parecer, de que Juan el apóstol designó a Juan el Presbítero. Eusebio, *Hist.,* III, 39,6 (GCS 9^1,288) recoge la noticia de que en Éfeso había dos tumbas o monumentos funerarios que llevaban el nombre de «Juan». Este pasaje y Dionisio de Alejandría, al que cita Eusebio *(Hist.,* VII, 25,6-16; GCS 9^2,694-96), sugieren cierta actividad literaria de Juan el Presbítero: concretamente, que era el autor visionario del Apocalipsis. Esta sugerencia tiene por objeto exonerar al hijo de Zebedeo de toda responsabilidad por el milenarismo de este libro.

Una vez más, por consiguiente, vemos cómo la antigüedad no nos ofrece la más ligera prueba a favor de que Juan el Presbítero escribiera el cuarto Evangelio. Ciertamente, las noticias de Papías sobre Juan el Presbítero afirman que Juan hijo de Zebedeo estaba también en Éfeso y que era el autor del evangelio. La idea de que Juan el Presbítero es también el evangelista corresponde a una teoría moderna. Se ha observado que el autor de 1 y 2 Jn se llama presbítero a sí mismo y que podría afirmarse que este mismo presbítero es el autor de 1 Jn y de Juan. Sin embargo, se discute que el evangelio y las cartas tengan autor común; incluso admitiéndolo, el título de «presbítero», que aparece en 1 y 2 Jn, podría aplicarse también a Juan hijo de Zebedeo. En 1 Pe 5,1 tenemos la prueba de que el término «presbítero» se aplicaba a los miembros del grupo de los Doce; lo cierto es que las palabras de Papías con que hemos iniciado esta exposición parecen aplicar el término «ancianos» o «presbíteros» al primero de los grupos mencionados, cuyos componentes pertenecen claramente a la categoría de los Doce. Por consiguiente, podemos observar que los datos a favor de que Juan el Presbítero sea el autor del cuarto Evangelio son muy poco consistentes, pero que la presencia de dos Juanes crea la posibilidad de una confusión en los datos patrísticos posteriores acerca de quién escribió el evangelio.

e) Un elemento que ha hecho dudar a algunos acerca de los datos aportados por Ireneo ha sido la existencia en la antigüedad de ciertos grupos que negaban que el cuarto Evangelio hubiera sido escrito por Juan hijo de Zebedeo. Ireneo, *Adv. haer.,* III,11,9 (SC 34,202), menciona a los doctores del error que, en su ansia de luchar contra los falsos carismáticos y profetas montanistas, se negaban a admitir el don del Espíritu. Esto les obligaba a rechazar el cuarto Evangelio, en que aparece el Señor prometiendo enviar el Paráclito. Tertuliano, *Adv. Marcion.,* IV,2 (CSEL 47,426), deja entrever cierto malestar con respecto al cuarto Evangelio a causa de las dificultades que presenta la armonización de su cronología con la de los sinópticos. En su *Adv. haer.,* LI (GCS 31, 248ss), Epifanio *(ca.* 375, pero apoyándose en la obra anterior de Hipólito de Roma, discípulo de Ireneo) menciona que los *alogoi* atribuían tanto el Apocalipsis como Juan al hereje Cerinto. El término *alogoi* equivalente en griego a no-*logos,* parece ser una especie de mote compuesto para designar a quienes rechazaban el evangelio que comienza con un Prólogo relativo al *logos.* Se supone que Hipólito escribió un libro en defensa del cuarto Evangelio. Los investigadores argumentarán que difícilmente se habría desarrollado semejante oposición a un evangelio en el caso de que se creyera haber sido escrito por un apóstol. Sin embargo, no hemos de olvidar el hecho de que esos grupos marginales, que rechazaban el cuarto Evangelio sobre la base de sus propios presupuestos teológicos, eran considerados heréticos; la audacia de estos grupos heréticos en sus puntos de vista escriturísticos, como es el caso de los marcionitas, tampoco debe perderse de vista. No parece que haya pruebas efectivas de que en la primitiva Iglesia estuvieran muy difundidas las dudas acerca de Juan como autor de este evangelio.

En consecuencia, podemos decir que la única tradición antigua acerca del autor del cuarto Evangelio en cuyo favor pueda aducirse un conjunto estimable de pruebas es la que tiene por autor del evangelio a Juan hijo de Zebedeo. Hay ciertos puntos válidos en las objeciones suscitadas contra esta tradición, pero la afirmación de Ireneo dista mucho de haber sido invalidada

II. Pruebas internas sobre el autor

Algo nos dice explícita e implícitamente el cuarto Evangelio acerca de su autor. Empecemos por fijar nuestra atención en las pruebas explícitas. Dos pasajes identifican la fuente de la tradición recogida en el evangelio. En 19,35 se nos informa de que quien vio cómo era atravesado el costado de Jesús durante la crucifixión ha dado testimonio, y que su testimonio es verdadero. Este testigo presencial del Calvario no queda claramente identificado, pero justamente antes de este pasaje, en

19,26-27, se nos informa de la presencia del discípulo al que Jesús amaba a los pies de la cruz. En 21,24 tenemos un pasaje más claro; allí se nos dice que el discípulo al que Jesús amaba «es este mismo discípulo el que da testimonio de estos hechos: él mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero». Este versículo no deja totalmente en claro si el discípulo en cuestión escribió físicamente o hizo que otros escribieran estos hechos. «Estos hechos» podría referirse únicamente a los acontecimientos del cap. 21; pero dado que se alude al mismo testigo que en 19,35, es obvio que se presenta al discípulo en cuestión como fuente para todo el relato evangélico. Nótese la afirmación de 21,24, que distingue claramente entre el discípulo y el escritor del cap. 21 («nosotros»).

¿Cómo han de evaluarse estos dos pasajes? El cap. 21 es una adición al evangelio y corresponde a la redacción final. El otro pasaje (19,35) es un paréntesis, añadido probablemente al ser publicado el evangelio. Por consiguiente, no podemos estar seguros de que en la primera redacción del evangelio se formulara esta atribución de la tradición evangélica a un discípulo que hubiera sido testigo presencial. Sin embargo, aun en el caso de que esta atribución perteneciera a la etapa última antes de la publicación del evangelio, parecería representar el punto de vista prevalente en los círculos joánicos a finales del siglo I. Es cierto que semejante atribución pudo obedecer al intento de cubrir una obra anónima con el manto de la autoridad apostólica, pero una atribución que no especifica un nombre personal no parece la más adecuada para semejante intento. En cualquier caso, antes de conceder tal posibilidad es preciso ver primero si hay razones para dar por buena la atribución.

¿Quién es este discípulo al que Jesús amaba? En el cuarto Evangelio hay tres tipos de referencias a discípulos anónimos:

a) En 1,37-42, dos discípulos de Juan Bautista siguen a Jesús; de uno se da el nombre: Andrés, mientras que se calla el del otro. En el contexto inmediato aparecen otros discípulos: Simón Pedro, Felipe y Natanael.

b) Hay dos pasajes en que se alude a «otro discípulo» o «el otro discípulo»:

- 18,15-16: Pedro y otro discípulo siguen a Jesús que acaba de ser detenido y es llevado al palacio del sumo sacerdote. El otro discípulo es conocido del sumo sacerdote e introduce a Pedro en el palacio.

- 20,2-10: María Magdalena acude corriendo a Pedro y al otro discípulo (aquél al que Jesús amaba) para comunicarles que el cuerpo de Jesús no está en el sepulcro. El otro discípulo se adelanta a Pedro camino de la tumba. Pedro entra el primero; luego, el otro discípulo entra a su vez, ve y cree.

c) Hay seis pasajes que mencionan al discípulo al que Jesús amaba (el verbo «amar» es *agapan* en todos los casos, excepto 20,2, en que se usa *philein):*

- 13,23-26: el discípulo al que Jesús amaba se reclina sobre el pecho de Jesús durante la última cena y Pedro le indica que pregunte a Jesús quién es el traidor.
- 19,25-27: el discípulo al que Jesús amaba permanece cerca de la cruz, y Jesús le encomienda que reciba por madre a María.
- 20,2-10: el «otro discípulo» al que antes hemos mencionado en el apartado *b)* es identificado en un paréntesis como «aquél al que Jesús amaba». En cuanto al contenido de la escena, cf. *supra.*
- 21,7: el discípulo al que Jesús amaba se encuentra pescando en una barca junto con Simón Pedro y los otros discípulos, reconoce a Jesús resucitado que se encuentra de pie en la orilla y se lo dice a Pedro.
- 21,20-23: el discípulo al que Jesús amaba sigue a Pedro y a Jesús; el escritor nos recuerda en un paréntesis que se trata del mismo discípulo del que se habló en 13,23-26. Pedro se vuelve, ve al discípulo y pregunta a Jesús acerca de él. Jesús dice que éste discípulo podría vivir hasta su regreso. El escritor afirma que estas palabras de Jesús crearon cierta confusión entre los cristianos, que empezaron a creer que aquel discípulo no moriría nunca. Leyendo entre líneas, podemos pensar que el discípulo, efectivamente, había muerto, lo que hizo necesaria la explicación.
- 21,24: el escritor nos dice que aquel discípulo es la fuente de las cosas que han sido narradas.

Comparando este tipo de referencias, nos encontramos con que 20,2 identifica al discípulo amado (al que en adelante designaremos por DA) con el otro discípulo mencionado en el segundo pasaje de *b).* No está claro si también ha de identificarse al DA con el otro discípulo del primer pasaje de *b);* pero el hecho de que el discípulo que aparece en esta escena (18,15-16) vaya asociado a Pedro, asociación que parece

caracterizar al DA, sugiere una respuesta afirmativa. Nada hay que identifique claramente al discípulo innominado de *a)* como el DA, si bien Pedro aparece una vez más en el contexto, aunque menos directamente. Así, hemos de observar que al menos en el segundo pasaje de *b)* y en *c)* tenemos el mismo discípulo anónimo conocido de dos maneras distintas como «el otro discípulo» y «el discípulo al que Jesús amaba». Si fue la modestia lo que indujo a este testigo presencial a no referirse a sí mismo por su propio nombre, resulta difícil creer que estuviera llamando constantemente la atención sobre el especial amor que Jesús le tenía. Una solución plausible consistiría en admitir que el discípulo-testigo se refirió a sí mismo simplemente como «el otro discípulo», y que fueron sus seguidores los que aludían a él como el DA. Esta sugerencia queda en cierto modo confirmada por 20,2, donde «aquél a quien Jesús amaba» es evidentemente un paréntesis adicional para identificar al «otro discípulo». Nos ocuparemos ahora de las distintas soluciones propuestas en cuanto a la identidad del DA.

Primera: se ha propuesto que el DA no es un personaje real, sino un símbolo. Para Loisy, 128, se trata del perfecto discípulo cristiano, que permanece junto a Jesús en la última cena, y a la hora de la muerte, el primero que cree en Cristo resucitado. Para Kragerud, el DA es el símbolo de la escuela del pensamiento joánico. Para Bultmann, 369ss, el DA representa en varias escenas la rama helenística de la Iglesia cristiana. En 19,26, Jesús deja a su madre (= la cristiandad judía) al cuidado del DA (= la Iglesia helenística). En 20,2-10, el DA (Iglesia helenística) se adelanta a Pedro (Iglesia judía) en la fe. Aquí se trata realmente de una resurrección del antiguo simbolismo; Gregorio Magno *(Hom. in evang.,* II,22; PL 76,1175) encuentra el mismo simbolismo que Bultmann, pero en orden inverso, ya que en el pensamiento de Gregorio, el DA representa a la sinagoga y Pedro a la Iglesia.

Está claro que el DA presenta rasgos de cierta ejemplaridad. En muchos aspectos se presenta como el cristiano modelo, pues en el NT, «amado» es una manera de distinguir a los cristianos. Pero esta dimensión simbólica no significa que el DA sea simplemente un mero símbolo. Se puede aceptar una dimensión simbólica en el caso de María y Pedro, como hace Bultmann; pero esto no quiere decir que tales personajes se reduzcan a meros símbolos. El alcance obvio de los pasajes joánicos en que se menciona el DA es que se trata de un personaje real cuyas acciones resultan significativas en la escena evangélica. En consecuencia, no creemos que el reconocer la dimensión simbólica secundaria del DA impida seguir investigando su identidad.

Segunda: Lázaro es el único personaje masculino del evangelio acerca del cual se dice que Jesús lo amaba. En 11,3.11.36 se aplica a Lázaro *philein* o *philos;* en 11,5, *agapan.* (Advirtamos que el empleo de estos verbos en relación con el DA es justamente al contrario; se le aplica más frecuentemente el verbo *agapan.)* Filson, *art. cit.,* arguye que habría intención de que el evangelio fuera inteligible desde sí mismo a los lectores, que no estarían en condiciones de recurrir a una tradición del siglo II, y de ahí que el DA habría de interpretarse conforme a la referencia del mismo evangelio al amor de Jesús hacia Lázaro. (Este argumento sería válido únicamente en el caso de que los lectores no tuvieran perfecto conocimiento de la identidad del autor incluso antes de abrir el evangelio, cosa que podían saber ya si el autor era un apóstol famoso.) Eckhardt, *op. cit.,* va todavía más lejos y sugiere que Lázaro era un seudónimo para designar al hijo de Zebedeo después de que fuera resucitado de entre los muertos por el poder de Jesús (!). Sanders, *art. cit.,* 84, piensa que la base del cuarto Evangelio era una obra escrita en arameo por Lázaro (que luego sería publicada por Juan Marcos, el evangelista en este caso). Merece notarse que todos los pasajes relativos al DA aparecen después de la resurrección de Lázaro. Se ha sugerido (¿con demasiada imaginación?) que el DA fue el primero en reconocer a Cristo resucitado en 21,7 precisamente porque era Lázaro, que ya había pasado por la misma experiencia.

Sin embargo, resulta difícil admitir que de una misma persona se hable anónimamente en los caps. 13-21 y que se la cite por su nombre únicamente en los caps. 11 y 12. Es cierto que estos últimos capítulos pueden representar un bloque de materiales joánicos insertado en la última etapa redaccional del evangelio, lo que explicaría ese uso diferente en ellos. ¿Habremos de suponer que el redactor final dejase inalterada tan notoria inconsecuencia al no introducir también en estos capítulos la designación de DA? Reconocemos, por supuesto, que esta objeción no es insuperable; después de todo, en los poemas del Siervo del Déutero-Isaías, el Siervo es anónimo, mientras que en otros capítulos es identificado como Jacob-Israel. Sin embargo, nos parece mucho más lógico suponer que el DA designa a un personaje a quien no se nombra en el evangelio, pero que es bien conocido de los lectores.

Tercera: Juan Marcos es otro posible candidato para el papel de DA. Parker y Sanders han identificado al autor del cuarto Evangelio como

Juan Marcos (para Sanders, el evangelista y el DA no son la misma persona; el DA sería Lázaro), opinión mantenida también hace años por Wellhausen. Hay cierto número de elementos que parece apoyar esta idea, haciendo de Juan Marcos un buen candidato:

- Juan Marcos era de Jerusalén (Hch 12,12), y la mayor parte del cuarto Evangelio se centra en el ministerio de Jesús en Jerusalén. Las noticias geográficas exactas de este evangelio corresponden en gran medida a la zona de Jerusalén.
- Juan Marcos parece tener parientes en la clase sacerdotal. Su primo Bernabé era levita (Col 4,10; Hch 4,36). Ciertamente, hay alusiones antiguas que presentan a Juan Marcos como sacerdote. El cuarto Evangelio demuestra interés por el templo y las fiestas; si el discípulo de 18,15 era el DA, resulta que era conocido del sumo sacerdote.
- Por Pablo sabemos que Marcos tenía relación con Lucas (Flm 24), lo que explicaría las influencias mutuas entre la tradición lucana y la joánica.
- Juan Marcos parece haber mantenido contactos con Pedro (Hch 12,12; 1 Pe 5,13), y el DA aparece asociado constantemente a Pedro. El cuarto Evangelio atribuye a Pedro un puesto muy importante.

Se han propuesto otros argumentos, pero los enumerados son los más llamativos. A cualquiera se le ocurre inmediatamente la objeción de que Juan Marcos ha sido considerado tradicionalmente autor del segundo Evangelio, no del cuarto. Sin embargo, como Bruns, *John Mark,* 90, ha señalado, los testimonios del siglo II relativos al Evangelio según san Marcos nunca identifican a Juan Marcos con Marcos el evangelista. Hay que señalar el hecho de que Lucas nunca se refiere en los Hechos a Juan Marcos simplemente como Marcos, y muchos escritores patrísticos no admitían que el Marcos de las cartas paulinas fuera el Juan Marcos de los Hechos.

Contra la tesis de que Juan Marcos fuera el DA puede oponerse una objeción más fundamental: concretamente, que el DA lógicamente habría de ser uno de los Doce. Su proximidad a Jesús parece haberle dado una posición junto con Pedro como una de las figuras más importantes durante el ministerio. Ellos son los dos primeros discípulos a quienes se comunica la noticia de la tumba vacía en 20,2. Otro indicio es la proximidad del DA a Jesús durante la última cena, pues los evangelios sinópticos afirman que Jesús compartió esta comida con los Doce (Mc 14,17; Mt 26,20). ¿Cómo podría ser el DA Juan Marcos (o Lázaro, para el caso), que nunca es mencionado en el relato sinóptico del ministerio? Ello significaría que precisamente el discípulo más íntimamente unido a Jesús ni siquiera es recordado en las listas de sus discípulos especialmente elegidos. Todo el mundo cristiano esperaba ansiosamente la segunda venida de Jesús antes de la muerte del DA (Jn 21,23); pero si el DA era Juan Marcos, resultaría que las crónicas cristianas ni siquiera consignaban el hecho de que Jesús lo conociera.

Cuarta: Juan hijo de Zebedeo parece cumplir muchas de las condiciones básicas para ser identificado como el DA. No sólo era uno de los Doce, sino que, junto con Pedro y Santiago, fue uno de los discípulos elegidos por Jesús constantemente para que permanecieran en su compañía. La estrecha relación con Pedro que concurre en el DA a ningún otro personaje del NT cuadraría mejor que a Juan hijo de Zebedeo. En los sinópticos, Juan aparece junto a Pedro con más frecuencia que cualquier otro discípulo; además, en la historia primitiva descrita en los Hechos, Juan y Pedro aparecen como compañeros en Jerusalén (caps. 3-4) y en la misión de Samaría (8,14). Esta última misión es importantísima en relación con lo que el cuarto Evangelio dice acerca de una misión entre los samaritanos (cf. p. 432).

Un factor extremadamente importante a tener en cuenta al estudiar la identidad del DA es que el cuarto Evangelio pretende conservar sus recuerdos acerca de Jesús. Si realmente se trata de sus recuerdos, sobrevivieron a pesar de ser muchas veces completamente distintos de los recuerdos que pasaron al kerigma petrino subyacente a Marcos y, a través de Marcos, influyeron en Mateo y Lucas. En otras palabras, la tradición histórica de Juan parece algo así como un desafío a la tradición general que comparten los sinópticos. ¿No parece verosímil que el hombre que la respaldaba tuviese una verdadera autoridad en la Iglesia, y cuya situación no fuese muy desemejante a la de Pedro? En este sentido, Juan hijo de Zebedeo sería un candidato mucho más verosímil que Juan Marcos, personaje de inferior relieve.

Hay otros indicios menores que también favorecen a Juan hijo de Zebedeo. En la nota a 19,25 señalaremos las razones que han llevado a sugerir que Salomé era la madre de Juan y también hermana de María, madre de Jesús. Si Juan era sobrino de María, ello explicaría por qué Jesús confió su madre a Juan (19,25-27). Ello explicaría también uno de los mayores problemas en relación con el DA; concretamente, que si

«el otro discípulo» de 18,15-16 era el DA, resultaría que el DA era conocido del sumo sacerdote. Para explicar cómo un pescador de Galilea podía tener entrada libre a la casa del sumo sacerdote, algunos han llegado hasta a suponer que Juan sería proveedor oficial de pescado del palacio sacerdotal (!). Otros acuden a las noticias que da Polícrates de Éfeso *(ca.* 190) acerca de que Juan el DA era sacerdote y que había portado el pectoral de oro sacerdotal (Eusebio, *Hist.*, V, 24,3; GCS 9[1],490). Si bien la información dada por Polícrates de que Juan estuvo en Éfeso puede merecer confianza, las noticias sobre la condición sacerdotal de Juan podrían ser una deducción del pasaje que estamos considerando. Lo mismo se dijo en la antigüedad acerca de Marcos y Santiago (sobre los tres, cf. Bernard II, 594, que toma en serio estas noticias, señalando que su condición sacerdotal podría explicar por qué Santiago y Juan, junto con Pedro, tenían tanta importancia en la Iglesia de Jerusalén, según Gál 2,9). Pero, dejando aparte las noticias de Polícrates sobre el sacerdocio de Juan, la posibilidad de que Juan fuese sobrino de María podría ayudarnos a explicar sus relaciones con el sacerdocio, pues María tenía parientes en la familia sacerdotal según Lc 1,5.36 (si bien no todos aceptan la historicidad de estas noticias lucanas).

La enumeración más completa de las objeciones opuestas a la identificación de Juan hijo de Zebedeo con el DA se encontrará en Parker, *John the Son of Zebedee,* un artículo escrito para oponerse a la hipótesis, que de nuevo empezaba a ganar terreno, de que Juan era el autor de este evangelio. Personalmente juzgamos que muchas de las objeciones allí propuestas no son convincentes. Por ejemplo, el hecho de que el cuarto Evangelio no mencione a Salomé, la madre de Juan, o a su hermano Santiago no resultaría difícil de entender; si Juan prefirió mantenerse él mismo en el anonimato, pudo extenderlo también a sus parientes. Los siguientes argumentos son los que presentan una efectiva dificultad:

- Juan era galileo, pero este evangelio presta especial atención al ministerio de Jesús en Jerusalén. La explicación habitual es que, por tratarse de uno de los tres preferidos de Jesús, Juan le acompañó en sus distintos viajes a Jerusalén. Si Juan era sobrino de María, recordemos que María también tenía parientes en Judea (Lc 1,39). El motivo de que el cuarto Evangelio centre su atención en Jerusalén es en parte teológico; ello no implica necesariamente que el autor ignorase el dilatado ministerio en Galilea.

- Hch 4,13 describe al hijo de Zebedeo como «iletrado e ignorante», rasgos que difícilmente corresponderían al cuarto evangelista. Sin embargo, la condición de autor, como hemos señalado al comienzo de esta parte, no significa necesariamente que Juan escribiera el evangelio en sentido material o que personalmente le diera su expresión griega, bastante fluida. El evangelio afirma que la fuente de su tradición era el DA, y esto es lo que nos interesa aquí.
- Dos de las principales escenas de las que Juan fue testigo, la transfiguración y la agonía en el huerto, no se mencionan en su evangelio. Ello resulta extraño, a menos que hayamos de admitir que, en su pasión por el anonimato, el DA prefirió omitir unas escenas que no hubiera podido describir sin autoidentificarse, lo cual es una sugerencia bastante extraña. Nótese, sin embargo, que algunos detalles de las descripciones sinópticas de la transfiguración y la agonía se encuentran también en el cuarto Evangelio (cf. comentario a 12,23.27-28); además, en *ciertos* aspectos, como esperamos demostrar, la forma de tratar estos materiales en el cuarto Evangelio podría ser más original que en los sinópticos.

Está completamente claro, por consiguiente, que la identificación del DA con Juan hijo de Zebedeo presenta dificultades. Sin embargo, en nuestra opinión personal, las dificultades crecen si se trata de hacer la identificación con Juan Marcos, con Lázaro o con cualquier otro desconocido. Vistos los pros y los contras, la combinación de las pruebas internas y externas que relacionan el cuarto Evangelio con Juan hijo de Zebedeo hace que sea ésta la hipótesis más fuerte, si se está dispuesto a aceptar la pretensión de este evangelio en el sentido de depender de un testigo presencial.

III. Correlaciones entre la hipótesis de Juan como autor y una moderna teoría sobre la composición

¿Puede afrontar un análisis de la crítica moderna la pretensión de este evangelio en el sentido de tener por fuente a un testigo presencial? ¿Cómo conciliar la tesis de que Juan hijo de Zebedeo es el autor con el proceso de composición del evangelio que hemos propuesto en la segunda parte? ¿Sería Juan responsable únicamente de la tradición his-

tórica subyacente al evangelio (etapa 1.ª)? Parece que éste es el mínimo requerido para seguir considerando autor a Juan (en el sentido antiguo de «autor» = autoridad). ¿O acaso permiten los datos disponibles afirmar que Juan fue autor de manera más inmediata, en el sentido de que Juan fue el predicador y teólogo que dio forma al material histórico en los relatos y discursos del evangelio (etapas 2.ª y 3.ª) y que incluso redactó el evangelio (etapa 4.ª)?

Antes de cualquier intento de responder a estas preguntas, recordemos que no puede mantenerse que Juan fuera el redactor final del evangelio (etapa 5.ª), ya que el «nosotros» de 21,24 no se refiere al DA, y también porque el DA probablemente había muerto ya cuando se escribió el cap. 21 (21,22-23). Esto significa que alguien más, aparte de Juan, estuvo implicado en la composición del evangelio; ciertamente, tampoco los datos antiguos atribuyen a Juan como autor la totalidad del evangelio, pues casi todos los relatos acerca de la composición asocian a otros a Juan. Clemente de Alejandría (Eusebio, *Hist.*, VI, 14.7; GCS 9^2,550) dice que Juan fue animado por sus discípulos o compañeros. El Fragmento Muratoriano (*ca.* 170) habla también de que Juan fue instigado por sus discípulos y los obispos, y dice que Juan relató «todas las cosas en su propio nombre, ayudado por la *revisión* de todos». El prefacio latino a la Vulgata de Juan habla de que Juan convocó a sus discípulos en Éfeso antes de morir. El Prólogo latino antimarcionita (*ca.* 200) cuenta que Papías escribió el evangelio dictándoselo Juan. Hay una tradición del siglo IV según la cual Marción fue el escriba de Juan. En los *Hechos de Juan,* del siglo v, Prócoro, un discípulo de Juan, pretende haber sido el escriba a quien Juan dictó el evangelio en Patmos. Estas atribuciones son legendarias, pero tomadas en conjunto constituyen un testimonio de que en la Antigüedad se reconocía que los discípulos de Juan trabajaron en este evangelio como escribas e incluso como redactores.

Volviendo a la pregunta que antes nos hacíamos, podemos empezar por plantearnos la cuestión de si la tradición histórica subyacente al cuarto Evangelio (etapa 1.ª) refleja el testimonio de un testigo presencial. Por supuesto, el mero hecho de que supongamos la existencia de una tradición histórica abre al menos la posibilidad de que sea Juan quien respalda este evangelio, aunque sigan planteándose ciertas dificultades. Dodd es probablemente, entre los modernos, el más enérgico campeón de una tradición histórica independiente en la base de este evangelio y, sin embargo, no considera probable que el autor sea Juan

(*La tradición histórica en el cuarto Evangelio,* p. 157). La dificultad fundamental consiste en que, si bien en algunos casos la forma de un relato o sentencia subyacente a la narración de Juan es más primitiva que la forma subyacente a la narración sinóptica, en otros casos resulta más evolucionada. ¿Cómo conciliar esta evolución con la teoría de que la forma procede de un testigo presencial que, presumiblemente, recordaría con exactitud todo lo sucedido?

Al estudiar los evangelios sinópticos, que también ofrecen una marcada evolución de la correspondiente tradición histórica, los críticos subrayan el hecho de que los mismos evangelistas no eran testigos presenciales, y que las tradiciones de que se sirvieron quedaban ya, en su mayor parte, lejos en el tiempo y por su madurez del testimonio presencial. En Marcos, sin embargo, aparecen con frecuencia escenas que, al parecer, presentan rasgos de un testimonio directo, seguramente porque en tales casos Marcos depende del testimonio de Pedro. Algunos de los rasgos característicos de la tradición subyacente a Juan revelan el recuerdo posiblemente inalterado de un testigo presencial (cf. tercera parte, I, *supra).* Pero si hemos de atribuir toda esta tradición histórica en conjunto a un testigo presencial, habrá que suponer que el testigo se tomó una gran libertad para adaptar y desarrollar sus recuerdos de lo que Jesús dijo e hizo. Ello no parece improbable si recordamos que uno de los supuestos testigos presenciales, Juan hijo de Zebedeo, era también apóstol, y como tal había recibido la misión de proclamar a Jesús ante los hombres. Necesariamente hubo de adaptar a su auditorio aquella tradición de la que era testigo vivo. La idea del testimonio apostólico como una información imparcial cuyo principal interés sería la exactitud detallada en la transmisión de unos recuerdos es anacrónica. (En este sentido resulta interesante la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica de 21 de abril de 1964, pues deja en claro que los testigos apostólicos no se limitaban a actuar como cauces pasivos de la tradición: «Interpretaban sus palabras y acciones conforme a las necesidades de sus oyentes.»)

En resumen, a la cuestión acerca de si la tradición histórica subyacente a Juan procedía de un testigo presencial como Juan hijo de Zebedeo, sólo puede responderse científicamente en términos de probabilidad. Por una parte tenemos el hecho de que esta tradición revela síntomas de evolución. Ello no constituye un obstáculo insuperable, y personalmente creemos que se compensa con la tradición antigua y la propia afirmación del evangelio en el sentido de que representa el tes-

timonio aportado por un testigo presencial. Así, no creemos que sea anticientífico afirmar que Juan hijo de Zebedeo fue probablemente la fuente de la tradición histórica que subyace al cuarto Evangelio.

Fijémonos ahora en la cuestión de si un testigo presencial (Juan) fue también el responsable de la composición en las etapas 2.ª a 4.ª, en las que aquella tradición histórica adquirió la formulación dramática de los elaborados relatos y los largos discursos, plasmándose finalmente en un evangelio cuidadosamente redactado. Aquí las dificultades resultan mucho más fuertes. Por ejemplo, ¿es realmente concebible que la formulación *final* del relato sobre la unción de Jesús por María (12,1-7) se deba a un testigo presencial? Si la crítica moderna tiene alguna validez, la unción de los pies de Jesús significa una amalgama de diversos detalles procedentes de dos relatos distintos, según uno de los cuales una mujer ungió la cabeza de Jesús, mientras que según el otro una pecadora llora y sus lágrimas caen sobre los pies de Jesús. Así, en este y otros muchos casos se advierte que entre el contenido actual del evangelio y lo que la investigación crítica puede reconstruir en relación con la escena real o las palabras del ministerio de Jesús media una considerable distancia, que supone una simplificación, amplificación, organización, dramatización y desarrollo teológico. Los investigadores discreparán al estimar cuánta es esa distancia, pero todos estarán de acuerdo en que *hay* una distancia. Sólo con grandes dificultades podría atribuirse a un solo testigo presencial ese proceso de evolución.

Aquí, en nuestra opinión, las probabilidades están en favor de otra solución; nos apoyaremos en la antigua tradición según la cual los discípulos de Juan desempeñaron cierto cometido en la composición del evangelio; Más arriba nos decidíamos a favor de la sugerencia de que Juan hijo de Zebedeo era la fuente de la tradición histórica subyacente al evangelio, tradición que ya había sufrido cierta evolución en el curso de su actividad como predicador. Es muy posible que sus discípulos, imbuidos de su espíritu, dirigidos y alentados por él mismo, predicaran sus recuerdos, desarrollándolos aún más, conforme a las necesidades de la comunidad a cuyo servicio estaban. Dado que el evangelio parece dar a entender que el DA vivió más tiempo que la mayor parte de los restantes testigos presenciales, no hemos de suponer que la fuente del testimonio presencial no había cesado de manar cuando los discípulos iniciaron su predicación; éstos podrían acudir al maestro y seguir participando más abundantemente de sus conocimientos acerca del ministerio de Jesús. (Esto explicaría en parte el hecho de que unos

relatos joánicos presenten un acabado más fino y una mayor evolución que otros.) En particular, nosotros propondríamos la intervención de *un discípulo principal* que al transmitir los materiales históricos recibidos de Juan les imprimió el sello de su genio dramático y su profunda visión teológica; fueron precisamente la predicación y la enseñanza de este discípulo los orígenes de la formulación de los relatos y discursos que ahora aparecen en el cuarto Evangelio. En una palabra, este discípulo sería el responsable de las etapas 2.ª a 4.ª de la composición del evangelio, tal como nosotros las hemos supuesto. P. Gaechter (ZKT 60 [1936] 161-87) ha sugerido una analogía: la relación entre el discípulo que escribió el cuarto Evangelio y el testigo presencial no se diferenciaría de la que existió entre Marcos y Pedro. (Es innecesario decir que esta analogía ha de matizarse.) No damos nombre al discípulo-evangelista del cuarto Evangelio, si bien algunos se sienten atraídos por la hipótesis de Juan el Presbítero.

Podría oponerse a esto la objeción de que, si Juan hijo de Zebedeo era únicamente la fuente de la tradición histórica, el verdadero autor del evangelio sería el discípulo-evangelista, de donde resulta que éste no sería realmente el Evangelio según Juan. La misma analogía con el caso de Marcos y Pedro podría volverse contra nuestra teoría, pues, después de todo, el segundo Evangelio se publicó como Evangelio según Marcos, no como Evangelio según Pedro. Para responder a esta objeción hay que hacer dos puntualizaciones:

Primera: En la primitiva mentalidad cristiana, las raíces apostólicas de una obra eran realmente más importantes y dignas de mención que las aportaciones de quienes realmente compusieron y escribieron la obra. Los investigadores discrepan en sus juicios acerca de la condición de autor en el NT, pero algunos recurren a un principio semejante al que hemos expuesto para explicar la atribución de 2 Pe a Pedro y de las Pastorales a Pablo. El hecho de que el segundo Evangelio fuera atribuido a Marcos y no a Pedro no habrá de resolverse probablemente en términos de si Marcos reelaboró poco o mucho la tradición de Pedro, sino sobre la base de que Marcos era conocido en la primitiva Iglesia como compañero de Pablo, Bernabé y Pedro. (Así, damos por supuesto que es correcta la moderna identificación de Marcos con el Juan Marcos de los Hechos, aunque esta identificación parece haber sido ignorada en el siglo II.) El primer Evangelio refleja una situación que resulta justamente la contraria. La relación del primer evangelista con Mateo era probablemente mucho más débil que la dependencia de Marcos

con respecto a Pedro; pero el primer evangelista no era una figura bien conocida, por lo que su evangelio fue atribuido a su fuente apostólica, ya un poco distante. El hecho de que el discípulo-evangelista del cuarto Evangelio no fuera famoso fue probablemente un factor que influyó en la atribución del evangelio.

Segunda: Esta otra consideración es más importante. Nosotros sugerimos que la relación de Juan con este discípulo era mucho más estrecha que la que unía a Pedro con Marcos (que en un principio estaba más unido a Pablo), y que el cuarto Evangelio responde verdaderamente al espíritu de Juan. Por supuesto que en este momento nos limitamos a especular, pero las alusiones antiguas a los discípulos de Juan parecen dar a entender una cierta intimidad entre el maestro y los que se reunían en torno a él. Así, cuando hablamos de discípulos, hablamos de hombres formados totalmente de acuerdo con los esquemas mentales de Juan. Según entendemos personalmente este evangelio, no sería exacto decir que la influencia de Juan se limitó a aportar la tradición histórica, porque el desarrollo de estos materiales en las etapas 2.ª a 4.ª es una prolongación de las líneas que siguió el que ya encontrábamos en la etapa 1.ª (Ésta es precisamente la razón de que muchas veces resulte difícil asegurarse de si un determinado aspecto de un relato o de la exposición de una sentencia de Jesús pertenece a la tradición histórica o de si forma parte de la subsecuente interpretación.) Después de todo, el mismo evangelio parece dar a entender, al menos en el cap. 21, que el DA vivía, ejerciendo una influencia permanente, a lo largo de todo el período en que se escribió el evangelio, de forma que podía afirmarse (21,24): «Él es quien escribió estos hechos» (es decir, hizo que se escribieran; cf. nota correspondiente). Por otra parte, esto no quiere decir que el discípulo-evangelista haya de quedar reducido a la función de secretario de Juan, sino más bien que la efectiva aportación del discípulo en la formación de este evangelio reflejaba con toda fidelidad la visión de su maestro.

Como ya decíamos en la segunda parte, en apoyo de esta teoría viene el hecho de que hay diferentes obras joánicas (evangelio, cartas, Apocalipsis) pertenecientes a un mismo ambiente teológico, pero que revelan diferencias de estilo y evolución. Barret, 113, ha sugerido que los distintos discípulos congregados en torno a Juan fueron los responsables de las tres obras (aunque en el caso de las cartas habría que seguir subdividiendo). Piensa este autor que el Apocalipsis es la obra más directamente joánica, y con ello estamos plenamente de acuerdo.

Ciertamente, el mismo griego del Apocalipsis podría deberse a Juan, pues es más rudo y semitizante que el estilo, más pulido, de las cartas y el evangelio. Si se prefiere suponer distintos autores para el evangelio y las cartas, su proximidad parecería indicar que pertenecían a la misma escuela de pensamiento, con lo que se vuelve muy plausible la sugerencia de que se trataba de varios discípulos de Juan. (Dejamos para un próximo volumen dedicado a las cartas una exposición completa de esta materia y de nuestros puntos de vista.) Además, por supuesto, vemos la mano de otro discípulo de Juan, alguien que probablemente estaba muy estrechamente relacionado con el evangelista, en la redacción final del evangelio (etapa 5.ª).

Por exigencias de la claridad, señalamos una vez más que no albergamos ilusiones en el sentido de que la teoría sobre el autor presentada en nuestra exposición esté probada o que pueda serlo. Se trata de una teoría *ad hoc,* formulada con la intención de hacer justicia, hasta donde ello es posible, a los datos transmitidos por la antigüedad, al testimonio del mismo evangelio y a las claras exigencias de la investigación crítica. No resultará satisfactoria para nadie que esté convencido de que sólo una de estas tres fuentes de conocimiento acerca del autor del evangelio ha de ser tomada en serio.

IV. Lugar de composición

Las antiguas tradiciones acerca de la composición de este evangelio mencionan a Éfeso, y más adelante aludiremos a las pruebas internas a favor de esta ciudad. Pero antes hemos de ocuparnos de otras que se presentan con esta misma pretensión.

Alejandría ha tenido varios partidarios (Stather, Hunt, Broomfield, J. N. Sanders en algún momento). Un dato en este sentido es la amplia circulación de Juan en Egipto, como lo prueban los papiros. Sin embargo, hay que ir con cautela, ya que la razón de que existan papiros egipcios de cualquier obra consiste en el hecho de que aquel clima es más favorable que el de los restantes centros cristianos para la conservación de los papiros. El que Alejandría fuese el centro donde realizaron su obra Filón, los autores del Corpus hermético y el gnóstico Valentín ha pesado decisivamente en el pensamiento de los investigadores para quienes el evangelio estaba influido por una u otra de estas escuelas de pensamiento.

Antioquía de Siria es otra candidatura que ha recibido el apoyo de W. Bauer y Burney. Un factor importante en este caso es la posibilidad de que Ignacio de Antioquía dependiera de Juan. Independientemente de que se dieran o no unas dependencias literarias directas, el hecho de que haya semejanzas entre la teología de Ignacio y los temas joánicos es suficiente para suscitar la cuestión de si ambos autores han de relacionarse con la misma región. Hay pruebas de que entre los escritores latinos circuló la tradición de que Ignacio fue discípulo de Juan (Rufino en paráfrasis de Eusebio, *Hist.* III, 36,1-2 [GCS 9^1,275], y San Jerónimo sobre Eusebio, *Crónica* [GCS 47,193-4]). En cuanto a los datos siriacos sobre esta misma tradición en los siglos IV-VI, cf. C. F. Burney, *The Aramaic Origins of the Fourth Gospel* (Oxford 1922) 130. Otros argumentan a partir de las relaciones entre 1 Jn y Mateo, ya que generalmente se atribuye un origen sirio a este evangelio. La falta de paralelos estrechos entre Juan y Mateo, sin embargo, hace que este argumento resulte dudoso. Otros se apoyan en las semejanzas de Juan con las *Odas de Salomón,* una obra sirio. En general, todo lo que pueda haber de válido en estas argumentaciones puede explicarse por el hecho de que en Siria penetrase alguna rama del pensamiento joánico; realmente no hay nada capaz de convencernos de que este evangelio se escribiera en Siria.

Éfeso sigue ostentando la primacía entre las demás candidaturas a la identificación como lugar en que se compuso Juan. Además de la casi unanimidad de las voces antiguas que tratan de este tema, tenemos un argumento en el paralelismo entre Juan y el Apocalipsis, ya que esta última obra pertenece claramente al área de Éfeso. El motivo de la oposición a la sinagoga característico de este evangelio (cf. sexta parte, *supra)* tiene sentido en la región de Éfeso, ya que Ap. 2,9 y 3,9 son testimonio de una violenta polémica contra la sinagoga en aquella zona del Asia Menor. Si en el evangelio se refleja la polémica con los discípulos de Juan Bautista, resulta que el NT sólo menciona un lugar fuera de Palestina en que hubiera discípulos que sólo habían recibido el bautismo de Juan: Éfeso (Hch 19,1-7). Si se dan paralelos entre Juan y los documentos del Mar Muerto, ¿será casual el hecho de que los paralelismos con Qumrán resulten más notorios en Colosenses y Efesios, epístolas dirigidas a la región de Éfeso? El ambiente de Éfeso pudo ser también el escenario adecuado para una incipiente polémica antidocetista y antignóstica.

La cuestión del lugar de composición del evangelio no reviste excesiva importancia; pero las pruebas internas favorecen a la teoría fundada en los testimonios de la antigüedad más que a cualquier otra; los testimonios antiguos dicen que este evangelio se compuso en Éfeso.

BIBLIOGRAFÍA

J. E. Bruns, John Mark: *A Riddle within the Johannine Enigma:* «Scripture» 15 (1963) 88-92.

—*The Confusion between John and John Mark in Antiquity:* «Scripture» 17 (1965) 23-26.

K. A. Eckhardt, *Der Tod des Johannes* (Berlín 1961). Cf. recensión en CBQ 24 (1962) 218-19.

F. V. Filson, *Who Was the Beloved Disciple?* JBL 68 (1949) 83-88.

A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (Universidad de Oslo 1959). Cf. recensión por M.-E. Boismard, RB 67 (1960) 405-10.

H. P. V. Nunn, *The Authorship of the Fourth Gospel* (Oxford 1952).

P. Parker, *John and John Mark:* JBL 79 (1960) 97-110.

—*John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel:* JBL 81 (1962) 35-43.

J. N. Sanders, *St John on Patmos:* NTS 9 (1962-63) 75-85.

VIII

CUESTIONES CAPITALES DE LA TEOLOGÍA DE JUAN

Es obvio que un comentario no ofrece el marco adecuado para un extenso estudio de la teología joánica. Sin embargo, la postura que se adopte con respecto a ciertas cuestiones discutidas de la teología joánica contribuirá a determinar el punto de vista acerca de la intención y la composición del evangelio. Aquí nos ocuparemos brevemente de algunas de estas cuestiones.

I. Eclesiología

En los estudios joánicos ha pasado a convertirse en un punto candente la cuestión de si en Juan hay una teología de la Iglesia. Para Bultmann, el evangelista era un converso del gnosticismo, y la fuente básica del evangelio era gnóstica. Por consiguiente, no es de esperar que el cuarto Evangelio muestre un verdadero sentido de la tradición, del orden eclesial, de la historia de la salvación o de los sacramentos *(Theology* II, 8-9, 91). En Taran (4,23), la Iglesia es un conjunto de individuos unidos por su fe común en Jesús, no el pueblo de Dios formado a partir de Israel. En Juan no se subraya la unidad orgánica de la Iglesia. E. Schweizer, *art. cit.*, no comparte los presupuestos gnósticos de Bultmann, pero sus conclusiones acerca de la eclesiología joánica no son muy distintas. Por otra parte, para Barrett, 78, el cuarto evangelista tiene más conciencia que ningún otro de la existencia de la Iglesia. O. Cullmann, *L'évangile johannique et l'histoire du salut:* NTS 11 (1964-65) 111-22, contradice enérgicamente la pretensión bultmanniana de que en Juan se ha perdido la perspectiva de la historia de la salvación.

Antes de abordar de lleno este problema hemos de hacer ciertas consideraciones teológicas. El argumento a partir del silencio (es decir, fundado en una omisión significativa) juega un cometido importante en

la visión minimalista de la eclesiología joánica. Parece haberse convertido en principio tácito la convicción de que si Juan no menciona algo es porque se opone a ello o porque, al menos, le atribuye una mínima importancia. Esta presuposición, como esperamos demostrar, no carece de riesgos.

Como *primer* ejemplo de argumentación a partir del silencio mencionaremos la pretensión de que en Juan no aparecen numerosos términos eclesiales. D'Aragon, investigador católico, observa *(art. cit.)* que en Juan no hallamos descripciones de la comunidad cristiana como «iglesia», como «pueblo de Dios» o como «cuerpo de Cristo». Faltan las imágenes de la comunidad como una edificación. Otros términos eclesiales aparecen pocas veces: «esposa», (3,29); «reino de Dios» (3,3.5); «rebaño» (10,16). Pero ¿cómo ha de valorarse ese silencio? Los citados son términos *neotestamentarios,* pero, con excepción de «reino de Dios», no son *evangélicos.* ¿Qué ocurriría con los sinópticos si también a ellos les fueran aplicados estos mismos criterios en cuanto a eclesiología? En estos tres evangelios, el término «iglesia» en sentido estricto sólo aparece en Mt 16,18 (cf. Mt 18,17). En Marcos, sólo en un pasaje (2,19-20) se utiliza la imagen del esposo y la esposa para describir las relaciones de Jesús con sus discípulos; tampoco usa Marcos el concepto de «pueblo de Dios». ¿No consistirá realmente la dificultad en que la terminología eclesial de Juan se compara con la de otros textos no evangélicos, con las cartas paulinas, por ejemplo? Parece darse tácitamente por supuesto que si Juan se interesase por la Iglesia, se mostraría tan libre como Pablo en la utilización de un vocabulario eclesial posterior. Sin embargo, admitiendo que tenga alguna validez la afirmación de que Juan dependía de una tradición histórica de las palabras de Jesús, ello significaría que al vocabulario usado en los evangelios le venían impuestos unos límites muy estrechos. Ciertamente, el pensamiento joánico representa una amplificación y un desarrollo de lo que Jesús había enseñado durante su ministerio, pero el mismo género literario a que corresponde un evangelio exige que ese desarrollo se presente en forma razonablemente fiel al vocabulario de Jesús. No hemos de esperar que el evangelista coloque flagrantes anacronismos en labios de Jesús, como lo sería, por ejemplo, el presentar a Jesús hablando acerca de su cuerpo que es la Iglesia.

La *segunda* consideración metodológica sobre el argumento a partir del silencio se refiere a las comparaciones entre Juan y los otros evangelios. Se ha observado que Juan no consigna algunas de las expre-

siones y escenas eclesiológicas recogidas en los sinópticos. Por ejemplo, Schweizer, 237, dice de Juan: «No menciona ni la elección (Mc 3,13ss) ni la misión de los discípulos (Mc 6,7ss).» Como más adelante veremos, otros investigadores tachan a Juan de no sacramentalista porque el cuarto Evangelio omite las escenas relativas al bautismo y la eucaristía, que aparecen en los sinópticos. Sin embargo, la selección de los episodios evangélicos venía en gran parte determinada por las intenciones del evangelista; no es de esperar que todos los evangelios expresen su eclesiología de la misma manera. ¿Ignora Juan realmente la misión de los discípulos? Ciertamente, Juan no nos da una lista de los Doce, ni tiene la escena junto al Mar de Galilea en que se dice a los discípulos que abandonen sus redes y sigan a Jesús. ¿Pero no es acaso el episodio de 1,35-50 el equivalente joánico de la elección de los discípulos? Esta elección se presupone en 6,70; 13,18 y 15,16. En 15,16; 17,18 y 20,21 se refleja esta elección, que es presentada en 21,1-11. Así, la idea de la misión de los Doce no está ausente de Juan, sino que se expresa de manera distinta a su presentación en los evangelios sinópticos. De manera semejante, no es cierta la afirmación de que Juan carecía del sentido de la alianza con un nuevo pueblo de Dios por el hecho de que no consignara las palabras de Jesús acerca de la sangre de la alianza (Mc 14,24). El tema de la alianza aparece bajo otra forma en Jn 20,17: «Subo... a mi Dios y vuestro Dios.» Esta sentencia adapta a la nueva situación cristiana la fórmula de la alianza de Lv 26,12 y Éx 6,7: «Yo seré vuestro Dios».

A veces, el argumento del silencio puede retorcerse, pues bien puede ocurrir que el evangelista pase en silencio algunas cosas no porque esté en desacuerdo con ellas, sino porque las da por supuestas. Si este evangelio se escribió con la idea de demostrar a los cristianos que su vida eclesial estaba enraizada en el ministerio de Jesús, lógicamente hemos de imaginarnos que el evangelista daba por supuesta la existencia de unas instituciones y un ordenamiento eclesiales y que no sintió la necesidad de probar la importancia de la Iglesia en la vida cristiana. Si el evangelista subrayó la unión personal con Jesús, ello no significa que se opusiera a la mediación de la Iglesia y de los sacramentos, sino posiblemente que estaba en desacuerdo con el formalismo, que es el peligro que inevitablemente acecha a todas las instituciones y prácticas establecidas. La intención del evangelista pudo ser muy bien no una minusvaloración de estas instituciones, sino un intento de asegurarles su plena significación. Su actitud no respondería a un menosprecio de la Iglesia, sino a un temor de que la Iglesia llegara poco a poco a concebirse como una entidad independiente del Jesús histórico. Esto nos obliga a ser muy cuidadosos cuando intentemos averiguar las motivaciones del evangelista a partir de su silencio.

En particular, la postura de Bultmann con respecto a este evangelio da pie a que se le opongan serias objeciones metodológicas acerca de la cuestión de la eclesiología (y de los sacramentos). Bultmann reconoce que en el evangelio, tal como nosotros lo conocemos, hay claras referencias a los sacramentos y a la historia de la salvación, pero considera que son adiciones del redactor eclesiástico que impuso su eclesiología al evangelio original. A veces hay sólidas razones para atribuir, con base en la crítica literaria, esos pasajes a la redacción final del evangelio; pero en otros casos, como veremos más adelante en el comentario (por ejemplo, 19,34), se sospecha que un determinado pasaje es atribuido al redactor a causa precisamente de su carácter sacramental. Más aún, como ya hemos insistido, la idea del redactor como alguien que corrige la teología del evangelista dista mucho de estar probada. Si no nos equivocamos al pensar que este redactor era un discípulo de Juan y condiscípulo del evangelista, la eclesiología más notoria de los episodios añadidos por el redactor vendría a ser simplemente una ilustración y una ampliación aclaratoria de los mismos puntos de vista del evangelista.

Esto nos lleva a nuestra *tercera* y última observación metodológica. Lo mismo que para el estudio de la teología lucana se utilizan a la vez Lucas y los Hechos, también han de consultarse las restantes obras de la escuela joánica, las cartas y el Apocalipsis, antes de generalizar en cuanto a la visión joánica de la Iglesia. Así lo han hecho Feuillet y Schnackenburg en sus estudios; su interpretación de la eclesiología joánica, en nuestra opinión, resulta mucho más satisfactoria que la de otros investigadores que parecen presuponer una obligada oposición entre estas obras, a pesar de que los «escritos joánicos» tienen tanto en común por lo que se refiere a estilo, ideas y terminología. Las limitaciones que imponen a un evangelio su mismo género literario y su intención nos advierten que un evangelio ha de ser necesariamente un muestrario incompleto del pensamiento de su autor. Ahora bien, si Juan, 1-3 Jn y el Apocalipsis son obras de escritores distintos, pero todos ellos pertenecientes a la escuela joánica, es de esperar que no se muestren concordes exactamente en todos los puntos. Sin embargo, estos otros escritos nos ayudarán muchísimas veces a completar ciertos

puntos de la teología joánica acerca de los cuales el evangelio guarda silencio. Recurrir a otras obras joánicas resultará en muchos casos menos arriesgado que esas reconstrucciones hipotéticas del pensamiento del evangelista basadas en lo que *no* dijo.

Sin perder de vista estas cautelas, ocupémonos ahora de algunos puntos discutidos de la eclesiología joánica. Al tratar de la escatología nos plantearemos también la cuestión de si Juan tiene o no en cuenta la perspectiva de la historia de la salvación. Pero aquí hemos de adelantar algunas puntualizaciones a propósito de lo que afirma Schweizer, 240, acerca de que Juan no describe la Iglesia como un pueblo fundado en una intervención de Dios en la historia. Para Juan es imposible cualquier forma de la vida cristiana si se prescinde de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, ya que esta acción salvífica de Dios en la historia es la fuente del Espíritu, principio de la vida cristiana. Juan no utilizará el término «pueblo» para designar a aquellos cuya condición cristiana es resultado de esa acción de Dios, pero, como veremos en seguida, ello no excluye otras posibles maneras de indicar la existencia de una unidad entre los creyentes.

1. *La cuestión de la comunidad.* Juan insiste en la relación individual con Jesús. Ahora bien, ¿excluye esto la idea de la comunidad, que es esencial en la eclesiología? Por ejemplo, se ha alegado que el cuarto evangelista tomó la vid, el símbolo veterotestamentario de la nación israelita, y lo adaptó en la imagen de la vid que representa a Jesús y los sarmientos que representan a los cristianos. La idea del símbolo ya no es la colectividad, sino la dependencia de Jesús. Sin embargo, el simbolismo de la vid y los sarmientos no es tan sencillo. Como indicaremos en el comentario al cap. 15 (en el volumen siguiente), Sal 80,14-15 en la versión de los LXX ya identificaba a la vid con el «hijo del hombre»; la identificación de la vid con Jesús pudo tener, y de hecho tuvo, sus raíces en una tradición más antigua. El hecho de que en Dn 7 aparezca un «hijo del hombre», que es un personaje humano, representando a todo el pueblo de Dios, una personalidad corporativa, por consiguiente, nos impide clasificar como exclusivamente individualista la utilización joánica de la vid y los sarmientos.

Pretender que Juan subraya la unión con Jesús a costa de la comunidad no está de acuerdo con la plegaria de Jesús en 17,22: «... que sean uno». Además, podríamos poner en duda que en la mentalidad del NT se establezca una distinción tajante entre la unión personal con Jesús y la comunidad. Es interesante el hecho de que en Qumrán, por ejemplo, el término *yaḥad,* con el que se designa a la comunidad, subraya la unión entre los miembros. En esta unión es factor importantísimo el aceptar una determinada interpretación de la Ley. *Mutatis mutandis,* la misma idea podría aplicarse a la comunidad cristiana y a la adhesión de sus miembros a Jesús. Una de las lecciones del símbolo de la vid y los sarmientos es que para mantener la unión con la vid es preciso permanecer en el amor de Jesús (15,9). Pero este amor ha de expresarse en el amor a los hermanos en la fe (15,12). Entre los evangelios, ninguno como Juan subraya la idea de que el amor cristiano es un amor a los demás seguidores de Jesús, un amor, por tanto, dentro de la comunidad cristiana.

La metáfora de la vid no es la única del evangelio que reviste importancia en relación con la idea joánica de comunidad. Tenemos también las imágenes del rebaño y del redil en el cap. 10. Algunos han objetado que en esta parábola, «rebaño» o «aprisco» se mencionan una sola vez (10,16). Pero la imagen del rebaño mantenida implícitamente a lo largo de todo el pasaje, simboliza también la comunidad. En el bloque de la literatura joánica encontramos un fuerte acento en la comunidad cristiana. 1 Jn 2,19 describe a los anticristos como aquellos que se desgajaron de la comunidad cristiana. Ap 19,68 y 21,2 utilizan la imagen de la esposa de Cristo (también Jn 3,29); asimismo, Ap 21,3 se refiere al pueblo de Dios, presentando implícitamente a los cristianos como herederos del antiguo Israel. Cierto que en el cuarto Evangelio no se insiste en una continuidad de sangre con Israel, problema que preocupó a Pablo hasta hacerle sentirse confuso. Para Juan, el verdadero israelita es Natanael (1,47), que cree en Jesús. El verdadero israelita no ha nacido de una ascendencia carnal (1,13), sino que ha sido engendrado por el agua y el Espíritu (3,5); es hijo de Dios no porque Israel sea hijo de Dios, sino porque es un creyente (1,12). Pero todos los creyentes se unen en una comunidad mediante la fe en Jesús y su amor mutuo, y son llamados de todo el mundo a esta unidad (11,52).

2. *La cuestión de la organización eclesial.* La imagen joánica de la vid ha sido frecuentemente puesta en contraste con la imagen eclesial paulina del cuerpo. Se ha señalado (por ejemplo, Schweizer, 236) que, si bien ambas imágenes presentan a Jesús como fuente de vida, en el símbolo joánico no se insiste en las distintas funciones de los diversos miembros de la comunidad. Para Juan, lo importante es que los miembros están unidos a Jesús; no se insiste en que algunos sarmientos hacen de cauce para que se transmita la vida de Jesús a los demás.

Argumentando a partir del silencio, esto significaría que en Juan no hay sentido de la organización eclesial. (Schweizer, 237, dice acerca de la imagen joánica de la Iglesia: «No tiene sacerdotes o funcionarios. No hay diversidad de dones espirituales... No hay en absoluto organización eclesial.») ¿Es válida esta deducción? Aquí tienen aplicación todas nuestras anteriores cautelas acerca del argumento basado en el silencio. Partiendo del simbolismo de la vid y los sarmientos, por ejemplo, puede sacarse la conclusión de que el evangelista quiere subrayar la unión con Jesús, insistencia que responde a la intención con que se compuso el evangelio. Pero ir más allá de esto y suponer que el evangelista se opone o que se muestra indiferente a una Iglesia estructurada es demasiado aventurado.

Lo cierto es que en Juan hay pasajes que presuponen una organización entre los que creen en Jesús. En la forma de tratar a los discípulos en Juan hay un doble aspecto. Muchas veces son presentados como modelos para todo cristiano. Como dice Via, 173, «para Juan, los discípulos representan a la Iglesia o son la Iglesia en miniatura, de forma que cuanto afirma acerca de los discípulos entiende que ha de decirse también de la Iglesia». Sin embargo, en otros pasajes en que Jesús habla del futuro, los discípulos asumen los rasgos de dirigentes eclesiales. En Jn 21,15-17 se confía a Pedro el cuidado pastoral del rebaño. En 4,35-38 y 13,20 se da por supuesto que los discípulos tienen cierto cometido en la misión cristiana, mientras que 20,23 les otorga el poder de perdonar o retener los pecados de los hombres. Las demás obras de la escuela joánica presentan un sentido de la organización eclesial. 1 Jn 2,24 implica una enseñanza autoritativa. Ap 21,14 describe la Jerusalén celeste como edificada sobre los cimientos de los doce Apóstoles. La descripción de la corte celestial en Ap 4 podría muy bien reflejar el senado de las autoridades eclesiásticas en la liturgia terrena de la época del escritor. Sin embargo, el hecho de que estas referencias correspondan a distintas corrientes de la literatura joánica no supone una dificultad mayor para un juicio global de la concepción que el evangelista tenía de la organización eclesial.

3. *La cuestión del reino de Dios.* El hecho de que en Juan se omita la fórmula *basileia tou theou,* «reino de Dios [o de los cielos]», excepto en 3,3.5, constituye un problema difícil, aunque no es un obstáculo tan formidable para la eclesiología joánica como podría parecer a primera vista. Mientras que los sinópticos insisten en que la *basileia* se hace sentir en Jesús, esta misma idea parece haberse convertido, por lo que respecta a Juan, en la insistencia de éste en que Jesús es *basileus* («rey») que reina. Jesús es llamado rey quince veces en Juan, casi el doble de referencias de este tipo que en cualquier otro evangelio. Más aún, las parábolas que los sinópticos asocian a la *basileia* parece que en Juan dan lugar a un lenguaje figurativo centrado en torno a la persona de Jesús. Si la *basileia* de los sinópticos viene a ser como la levadura que actúa en una masa, el Jesús joánico es el pan de vida. Si los sinópticos tienen la parábola del pastor y la oveja perdida, el Jesús joánico es modelo de pastores. Si los sinópticos consignan una parábola en que la *basileia* es semejante a la viña que va a ser arrendada a otros (Mt 21,43), el Jesús joánico es la vid.

Este desplazamiento del acento significa, en cierta medida, que en Juan es menos visible la alusión a la colectividad que en el concepto sinóptico de *basileia.* Pero no hemos de exagerar. Si Jesús es el rey de Israel, tiene un rebaño que es preciso reunir; si Jesús es la vid, hay sarmientos en ella. Más aún, al comparar el simbolismo de los sinópticos y el de Juan en este punto, habremos de formarnos una idea exacta de lo que se quiere expresar por *basileia tou theou* en los sinópticos. Con esta expresión se pretende subrayar ante todo el reinado o gobierno de Dios, no su reino; se alude a algo activo, no a algo estático; no a un lugar o institución, sino al ejercicio del poder de Dios en la vida de los hombres. Así, la *basileia tou theou* no equivale simplemente a la Iglesia, y el hecho de que esta frase aparezca raramente en Juan no indica que se estime en poco la Iglesia. Al insistir en el cometido de Jesús como *basileus* y al utilizar el lenguaje parabólico para referirse al mismo Jesús (más que al «reino de Dios»), quizá nos manifieste Juan con más claridad que los sinópticos la función de Jesús en la *basileia tou theou.* Esta aclaración, por otra parte, es perfectamente comprensible en términos de la intención con que fue compuesto este evangelio.

En resumen, hay pasajes en Juan que nos trazan la imagen de una comunidad de creyentes congregados en torno a Jesús por obra de aquellos a los que él envió. Esta comunidad está estructurada, pues algunos son pastores (Pedro al menos, según 21,15-17), mientras que otros son ovejas. El que esta eclesiología no sea objeto de una insistencia mayor en el evangelio resulta perfectamente inteligible si es que el evangelista daba por cosa hecha la existencia de la Iglesia, su vida e instituciones, y si su intención era relacionar esta vida directamente con Jesús. Que tal era el caso y que el evangelista no era opuesto a una organización de la Iglesia nos viene sugerido por las restantes obras joáni-

cas. En 1 Jn nos encontramos con una comunidad ortodoxa y justa de la que son excluidos los herejes; en el Apocalipsis hallamos un fuerte sentido de la continuidad entre la Iglesia cristiana organizada sobre el cimiento de los doce Apóstoles y el Israel del AT surgido a partir de las doce tribus.

II. Sacramentalismo

Ningún otro punto del pensamiento joánico habrá provocado quizá diferencias tan tajantes entre los investigadores como el relativo a la cuestión del sacramentalismo. Por otra parte, hay un grupo de investigadores joánicos, incluyendo protestantes (Cullmann, Corell) y católicos (Vawter, Niewalda), que encuentran numerosas alusiones sacramentales en Juan. Esta valoración sacramental del cuarto Evangelio se ha popularizado en Francia a través del comentario de Bouyer a Juan, y en América por una serie de artículos publicados por D. M. Stanley en la publicación católica sobre liturgia «Worship». En general, los comentarios ingleses de Hoskyns, Lightfoot y Barrett se han mostrado decididamente favorables al sacramentalismo de Juan. Barrett, 69, afirma: «... en Juan hay más doctrina sacramental que en los restantes evangelios.» Todos estos investigadores tienden a ver alusiones simbólicas al bautismo en pasajes que mencionan el agua, y a la eucaristía en aquellos otros relativos a la comida, el pan, el vino y la vid. Los autores católicos han propuesto una gama aún más amplia de alusiones sacramentales, por ejemplo, al matrimonio en Caná y a la extrema unción en la unción de los pies (12,1-8). En nuestro artículo sobre este tema (pp. 412-13) damos una lista de unas veinticinco referencias sacramentales que han sido propuestas en Juan (!). Casi todas ellas son por vía de simbolismo. La explicación de que el evangelista presentara los sacramentos a través de un simbolismo parece apoyarse en el principio de que el reconocimiento de que la profecía veterotestamentaria tuvo su cumplimiento en el NT creó en los cristianos cierta sensibilidad a la tipología; en consecuencia, era comprensible que las palabras y acciones de Jesús fueran presentadas como tipos proféticos de los sacramentos de la Iglesia. Cullmann subraya el hecho de que el bautismo y la eucaristía eran sacramentos bien conocidos de las primeras comunidades cristianas, y que resultarían perfectamente inteligibles las alusiones simbólicas a ellos. Al relacionar el bautismo y la eucaristía con las propias palabras

y acciones de Jesús, Juan trata de demostrar una vez más que la vida cristiana tiene sus raíces en el mismo Jesús.

Por otra parte, hay también un grupo de investigadores joánicos que no ven en Juan alusiones sacramentales. Para algunos de ellos, el evangelio original era contrario a los sacramentos. Entre los que atribuyen a Juan un sacramentalismo mínimo podemos enumerar a Bornkamm, Bultmann, Lohse y Schweizer, haciendo notar, sin embargo, que sus puntos de vista varían considerablemente. En general, fundan su afirmación en la falta de alusiones claras al bautismo y a la eucaristía en Juan. Este evangelio no refiere ni la acción eucarística de Jesús en la última cena ni un mandato bautismal explícito al estilo de Mt 28,19. Además, algunos insisten en que al centrar la salvación en la aceptación personal de Jesús como el enviado de Dios, Juan ha creado una atmósfera teológica en que se eludirían las mediaciones materiales como la de los sacramentos. Juan carga el acento en la palabra, no en los sacramentos. Ya hemos señalado la atribución que hace Bultmann al redactor eclesiástico de las que él tiene por tres referencias sacramentales claras de este evangelio (cf. p. 35, *supra)*. En cuanto a las alusiones simbólicas a los sacramentos, estos investigadores de la escuela no sacramentalista consideran el descubrimiento de gran parte de este simbolismo como mera eiségesis.

¿Cómo hemos de juzgar puntos de vista tan opuestos entre sí? Ambos bandos han hecho puntualizaciones válidas. Empezaremos por las referencias joánicas más explícitas a los sacramentos, las que Bultmann atribuye al redactor eclesiástico. En el comentario a 6,51-58 expondremos que estamos de acuerdo con Bultmann y Bornkamm en que hay razones válidas para estimar que estos versículos fueron añadidos al cap. 6. Al no tener en cuenta los argumentos literarios válidos a favor de este punto de vista, algunos intérpretes sacramentalistas de Juan han debilitado su propia postura. Pero incluso si una referencia explícita a un sacramento como la de 6,51-58, es una adición, hay que plantearse todavía el problema de si su intención era la de corregir la teología del evangelista o la de hacer aún más explícito su pensamiento. Köster, *art. cit.*, 62- 63, tiene toda la razón, por ejemplo, al insistir en que el cap. 6 contenía ya un elemento sacramental y cúltico, incluso sin los versículos 51-58. En consecuencia, reconocer que algunas de las referencias sacramentales explícitas pertenecen a la redacción final no significa en modo alguno que se acepte la teoría de que el evangelio original era no sacramental o antisacramental. Se trata de detectar distin-

tos grados de sacramentalidad en la obra del evangelista y en la del redactor final.

Si nos fijamos en las referencias implícitas y simbólicas de Juan a los sacramentos, estimamos que la mayor parte de los intérpretes sacramentalistas no ha utilizado unos criterios verdaderamente científicos para determinar la presencia de símbolos sacramentales. Su principio orientador parece consistir en afirmar que si un pasaje puede entenderse en sentido sacramental, es porque se intentó que tuviera ese sentido sacramental. No sólo Bultmann, sino investigadores de tendencia mucho más conservadora, como Michaelis y Schnackenburg, han entrevisto ahí un riesgo de eiségesis. Por lo que respecta a algunas de las referencias sacramentales propuestas por Cullmann y Niewalda, en el contexto falta cualquier indicio de que el evangelista tratase de dar ese sentido al pasaje en cuestión. Ante esta dificultad, Niewalda ha prescindido, por no juzgarla práctica, de toda búsqueda de indicios internos de la intención sacramental del autor. Se retrotrae a las pruebas externas: concretamente, a los indicios de que en los primeros siglos un determinado pasaje de Juan fue entendido como una referencia simbólica a un sacramento. Con esta intención consulta los escritos patrísticos, la liturgia, el arte de las catacumbas, etcétera.

En el *art. cit.* hemos expuesto detalladamente nuestros personales puntos de vista sobre los criterios necesarios para aceptar que en Juan hay unas determinadas referencias sacramentales explícitas. En pocas palabras, aceptaríamos las pruebas externas aducidas por Niewalda como un criterio *negativo.* Si en la primitiva Iglesia no hay indicios de que un determinado pasaje de Juan fue entendido sacramentalmente, habrá que recibir con mucha prevención los modernos intentos de introducir interpretaciones sacramentales. Formulamos el supuesto fundamental de que el evangelista quería que sus referencias implícitas a los sacramentos fueran entendidas, y que en el primitivo uso cristiano de este evangelio habría sobrevivido probablemente algún rastro de esta manera de entenderlo. Los sacramentos del bautismo y de la eucaristía eran temas populares entre los escritores y los artistas cristianos, y es inverosímil que descuidaran cualquier pasaje evangélico que se entendiera generalmente como una referencia sacramental.

Sin embargo, las pruebas externas por sí solas resultan insuficientes como criterio *positivo* de la referencia sacramental. La mayor parte de los antiguos escritores cristianos no hacía exégesis del evangelio, sino que lo utilizaba libremente como un instrumento catequético. En consecuencia, aunque se usara un relato joánico, como el de la curación del cap. 5, para ilustrar el bautismo cristiano, ello no constituye garantía suficiente de que el relato tuviera esa finalidad en la mente del evangelista. Muchas veces media un considerable espacio de tiempo entre el evangelio y la correspondiente alusión litúrgica, literaria o artística que utilizó con sentido sacramental uno de sus pasajes. Pudo desarrollarse entre tanto un simbolismo que no formaba parte del evangelio original.

En consecuencia, aparte de la prueba negativa que ofrecen los datos externos, hemos de tener un indicio positivo dentro del mismo texto de que el evangelista quería aludir a los sacramentos. Por supuesto, a la hora de determinar qué se entiende por indicio positivo, los exegetas variarán mucho. Michaelis, por ejemplo, al rechazar virtualmente todos los casos aducidos por Cullmann, parece exigir al evangelista el tipo de indicio que podríamos esperar de un escritor del siglo XX. Esto raya en la hipercrítica, pues el simbolismo que se daba por bueno en el siglo I podría no resultar evidente en modo alguno a la mentalidad moderna, menos sensible a los símbolos. ¿Quién se hubiera atrevido a ver en la elevación de la serpiente de bronce sobre un poste un símbolo de Jesús crucificado si el mismo evangelista no nos lo hubiera dicho (3,14)? A juzgar por los símbolos que el evangelio nos ha señalado (cf. otro ejemplo en 21,18-19), resulta evidente que la mentalidad del evangelista difería mucho de la del intérprete moderno. Como un caso de lo que nosotros consideraríamos un indicio positivo adecuado de que el evangelista quería hacer una alusión sacramental, el lector puede consultar el comentario al relato de la curación del ciego en el cap. 9, y al del lavatorio de los pies en 13-1-11.

En consecuencia, el criterio necesario para reconocer unas alusiones simbólicas a los sacramentos consistirá en una combinación de los datos internos y de los externos, estos últimos aportados por la antigüedad cristiana. Este criterio no es apodíctico, pero reduce considerablemente el riesgo de caer en la eiségesis. Mediante este criterio de los datos combinados, encontramos que, además de las alusiones más explícitas a los sacramentos, algunas de las cuales se deben al redactor final, en la misma entraña del evangelio hay un interés sacramental más amplio; en este sentido, Juan concuerda perfectamente con toda la Iglesia.

¿Qué decir, pues, de los pasajes sacramentales omitidos por Juan, pero que aparecen en los sinópticos? La ausencia de la escena en que

frecuentemente se vio la institución del bautismo (Mt 28,19) no constituye realmente un problema, ya que tampoco aparece en Marcos o en Lucas. (Y ha de tenerse en cuenta que los teólogos clásicos no están de acuerdo en que la referida escena describa la institución del bautismo. Hay algunos, Estio por ejemplo, que prefieren asociar la institución con la escena de Nicodemo, que sólo aparece en Juan. En todo caso, se trata de un problema posterior al NT.) La omisión de la escena eucarística en la última cena crea mayores dificultades; pero si es válida la hipótesis formulada en el comentario, en 6,51-58 se encontrarían los ecos de esta escena.

Una comparación con los sinópticos mostrará que Juan posiblemente trata del bautismo y de la eucaristía, pero no asociando estos sacramentos a una sola sentencia extraordinaria pronunciada por Jesús al final de su vida como parte de sus últimas instrucciones a los discípulos. Las alusiones joánicas a estos dos sacramentos, tanto las más explícitas como las simbólicas, están diseminadas en distintas escenas a lo largo del ministerio. Esto parece estar de acuerdo con la intención del evangelio, que quiere mostrar cómo las instituciones de la vida cristiana tienen sus raíces en lo que Jesús dijo e hizo durante su vida.

Más aún, de los cuatro evangelios es a Juan al que más deudores somos en cuanto al profundo conocimiento cristiano de lo que suponen el bautismo y la eucaristía. Es Juan el evangelio que nos explica cómo a través de las aguas bautismales Dios engendra hijos para sí y derrama sobre ellos su Espíritu (3,5; 7,37-39). Así, el bautismo se convierte en una fuente de vida eterna (4,13 - 14), del mismo modo que también la eucaristía pasa a ser un medio indispensable para transmitir la vida de Dios a los hombres por Jesús (6,57). Juan muestra, de manera simbólica, que el vino eucarístico significa una nueva dispensación que sustituye a la antigua (la escena de Caná y la descripción de la vid en el cap. 15) y que el pan eucarístico es el verdadero pan del cielo que sustituye al maná (6,32). Finalmente, en una escena dramática (19,34), Juan expone simbólicamente que estos dos sacramentos, el agua bautismal y la sangre eucarística, tienen la fuente de su existencia y de su eficacia en la muerte de Jesús. El sacramentalismo joánico no es ni meramente antidocetista ni periférico, sino que pone de manifiesto la conexión esencial entre el cauce sacramental que transmitía la vida en la Iglesia de finales del siglo I y la forma en que esa misma vida se ofreció a los oyentes de Jesús en Palestina. Si se utiliza el recurso del simbolismo, ello es así porque únicamente mediante él podía enseñar el evangelista su teología sacramental y mantenerse fiel al género literario del evangelio, que es el que utilizó para escribir. No podía interpolar una teología sacramental en el relato evangélico mediante adiciones anacrónicas e improcedentes, pero podía indicar las resonancias sacramentales de las palabras y las obras de Jesús que realmente formaban parte de la tradición evangélica.

III. Escatología

Es enorme la cantidad de obras dedicadas a la escatología del NT; el problema resulta tan complicado, que sólo podremos ocuparnos ligeramente de las ramificaciones del mismo que afectan a Juan. Si bien es cierto que casi todos los puntos de la escatología son objeto de discusiones, incluída su definición, quizá podamos abordar la escatología joánica en dos apartados.

1. *La visión «vertical» y «horizontal» de la intervención salvífica de Dios*

Sirviéndonos de una terminología espacial, podremos decir que la idea bíblica general de la salvación es «horizontal», pues aunque Dios actúe desde lo alto, lo hace en y a través del curso de la historia. Desde la creación Dios ha orientado al mundo y a los hombres inexorablemente hacia una culminación; ésta ha sido frecuentemente considerada como una intervención divina en el curso rectilíneo de la historia. La salvación, por consiguiente, se sitúa en la historia o como una culminación de la historia. Frente a esta concepción tenemos también una idea «vertical» que supone la existencia paralela de dos mundos, uno celeste y otro terreno; el mundo terreno no es sino una sombra del celeste; la existencia terrena es una existencia degradada, y la historia es un sinsentido permanente. La salvación se hace posible mediante una evasión hacia el mundo celeste, lo que sólo puede tener lugar si alguien o algo desciende del mundo celeste para liberar a los hombres de la existencia terrena. Evidentemente, aquí hemos descrito ambas visiones simplificándolas, pero tenemos que preguntarnos por cuál de ellas se inclina el cuarto Evangelio.

En muchos aspectos, este evangelio revela una concepción vertical de la salvación. El Hijo del Hombre ha descendido de los cielos (3,13),

la Palabra se ha hecho carne (1,14) a fin de ofrecer la salvación a los hombres. Su intervención culmina cuando es elevado a los cielos en la muerte y resurrección para atraer hacia sí a todos los hombres (12,32). En Juan hay un contraste permanente entre dos mundos, uno de arriba y otro de abajo (3,3.31; 8,23); una esfera que pertenece al Espíritu y otra que es posesión de la carne (3,6; 6,63). Jesús trae del otro mundo la vida, «vida eterna», a los hombres de este mundo; la muerte no tiene poder alguno contra esta vida (11,25). Sus dones son «verdaderos», es decir, dones celestes: el agua verdadera de la vida, por contraste con el agua ordinaria (4,10-14); el pan verdadero de vida, por contraste con el pan perecedero (6,27); él es la luz verdadera que ha venido al mundo (3,19). Estos rasgos que revelan una visión atemporal y vertical de la salvación han dado pie a uno de los principales argumentos de Bultmann a favor de su hipótesis de la influencia gnóstica en Juan.

Pero en el cuarto Evangelio hay también muchos elementos de la idea horizontal de la salvación. El Prólogo, que describe el descenso de la Palabra a la carne humana, no ignora la historia de la salvación que se inicia con la creación. Si la venida de Jesús representa la era del dominio del Espíritu sobre la carne, de forma que todos los hombres adorarán a Dios en Espíritu, la historia judía ha sido la preparación de esta era culminante (4,21-23). La totalidad de las Escrituras, en que está consignada la historia de la salvación, apunta hacia Jesús (5,39). La «hora», de que tanto se nos habla en Juan (2,4; 8,20; 12,23; etc.), la hora de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús, es la hora suprema de la dilatada historia de las relaciones entre Dios y los hombres. Las costumbres, fiestas e instituciones judías tienen su plenitud en Jesús (cf. contenido de la décima parte).

Pero la historia no se detiene en esta hora. Se ha afirmado que en vez de escribir un evangelio y un «libro de los hechos», el cuarto evangelista ha concentrado en su evangelio no sólo la hora escatológica del ministerio, sino también el «tiempo de la Iglesia» en su totalidad. Podría creerse, por tanto, que después de la intervención de Jesús ya no queda nada más. Sin embargo, el evangelista, como antes hemos sugerido, da por supuesta la existencia de una Iglesia. Su problema no consiste en si habrá un «tiempo de la Iglesia», sino en cómo se relaciona ésta con Jesús. Presupone la actividad misionera cristiana (4,35-38; 20,21), un conflicto entre el cristianismo y el mundo (16,8), una afluencia de todos los que han de creer gracias a la predicación de la palabra (17,20) y la reunión de todos ellos hasta formar un solo rebaño

bajo un solo pastor (11,52; 10,16; 21,15-17). El Apocalipsis viene a confirmar que no nos falta razón al insistir en que el pensamiento joánica no carece de una visión horizontal de la salvación, pues este libro se centra precisamente en una salvación que ha de venir al final de la historia. Es indudable que Apocalipsis y Juan acentúan diversamente esta cuestión, pero nos equivocaríamos al suponer que sus respectivas posiciones son contradictorias.

La idea joánica de la salvación es, por consiguiente, vertical y horizontal a la vez. El aspecto vertical expresa la singularidad de la intervención divina en Jesús; el aspecto horizontal establece una relación entre esta intervención y la historia de la salvación. De ahí que una interpretación gnóstica del cuarto Evangelio no pueda hacer justicia a la totalidad de su enseñanza. Puede decirse que la combinación de los aspectos vertical y horizontal representaría, quizá simplificando en extremo las cosas, una mezcla de las concepciones helenística y hebrea de la salvación, pero esta mezcla se había producido ya mucho antes de que se compusiera el cuarto Evangelio. La hallamos ya en el libro deuterocanónico de la Sabiduría. Dodd, *Interpretación,* 153ss, ha demostrado que el primitivo pensamiento rabínico refleja dos distintas visiones de la «vida futura». Una se aproxima a la horizontal, pues supone dos edades en que la vida de la edad futura sustituye a la vida de la edad presente; la otra se aproxima a la vertical, pues supone una vida más allá de la tumba, distinta de la vida de los hombres sobre la tierra. Por supuesto, la teología cristiana ha hecho una síntesis parecida de lo vertical y lo horizontal al aceptar la inmortalidad del alma junto con la resurrección final de los muertos.

2. *Escatología realizada y escatología final*

Este tema está relacionado con la cuestión anterior, pero con una modalidad ligeramente distinta. En la predicación de Jesús acerca de la *basileia tou theou,* así como en su actitud con respecto a su propio ministerio, aparece claramente una vertiente escatológica, ya que se presenta como quien de algún modo ha introducido el momento decisivo en la existencia humana. Pero, ¿de qué forma exactamente?

Los patrocinadores de la escatología final, apocalíptica, por ejemplo, A. Schweizer, sostienen que al hablar de la venida de la *basileia,* Jesús se refería a una intervención dramática de Dios que pondría fin a la historia. En esta interpretación, Jesús esperaba esta intervención

durante su propio ministerio o en un futuro inmediato, de manera que se produciría a través de su propia muerte. Cuando estas esperanzas se vieron frustradas y resultó que la *basileia* no llegaba, la Iglesia resolvió en su momento este problema proyectando la venida final de Jesús en un futuro lejano. Por otra parte, los patrocinadores de la escatología realizada, por ejemplo, C. H. Dodd, sostienen que Jesús proclamó la presencia de la *basileia* dentro de su propio ministerio, prescindiendo al mismo tiempo de los aderezos apocalípticos comúnmente asociados a este acontecimiento. Su presencia entre los hombres era la única venida de Dios. Pero sus discípulos habían heredado una tradición apocalíptica que hablaba de una venida en poder y majestad; no podían creer que todo se hubiera realizado ya en el ministerio de Jesús. Para dar satisfacción a sus propias esperanzas proyectaron una segunda y más gloriosa venida en el futuro, primero en un futuro inminente, después en un futuro lejano. Entre estas dos interpretaciones extremas de la escatología del evangelio se intercalan otras concepciones intermedias. Una de éstas, muy popular en otros tiempos, y menos en la actualidad, veía en la Iglesia la *basileia tou theou* establecida como resultado del ministerio de Jesús. Quizá la concepción intermedia que disfruta de mayor aceptación es la de que el reino escatológico de Dios estaba presente y actuaba en el ministerio de Jesús, pero de forma provisional. La instauración o plenitud realizada de la *basileia* está aún por venir, y la Iglesia está orientada hacia esa *basileia* futura.

En muchos casos, Juan nos ofrece el mejor ejemplo neotestamentario de escatología realizada. Dios se ha revelado definitivamente en Jesús, y todo indica que ya no hay nada más que decir. Si se aducen ciertos pasajes del AT que parecen implicar una venida de Dios en gloria, el Prólogo responde (1,14): «Hemos visto su gloria.» Si alguien pregunta dónde está el juicio que marca la intervención final de Dios, Jn 3,19 responde: «El juicio consiste en esto: en que la luz vino al mundo.» Mt 25,31ss describe figurativamente al Hijo del Hombre apocalíptico viniendo en gloria y sentado sobre el trono de gloria para separar a los buenos de los malos. Para Juan, sin embargo, la presencia de Jesús en el mundo como luz separa a los hombres en dos bandos, el de los hijos de las tinieblas, que odian la luz, y el de los que vienen a la luz. A lo largo de todo el evangelio, Jesús provoca un juicio, conforme los hombres se deciden a su favor o en contra de él; verdaderamente, su venida es una *crisis* en el sentido primario de este término que refleja el griego *krisis* o «juicio». Los que se niegan a creer ya están condenados

(3,18), mientras que los que creen no caen bajo el juicio de condenación (5,24; cf. la exposición sobre el concepto joánico de juicio en p. 640. Incluso el premio ya está realizado. Para los sinópticos, la «vida eterna» es algo que se recibe en el juicio final o en una edad futura (Mc 10,30; Mt 18,8-9); para Juan, por el contrario, es una posibilidad presente que tienen ante sí los hombres: «Quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, *posee* vida eterna..., ha pasado de la muerte a la vida» (5,24). Para Lucas (6,35; 20,36), la filiación divina es un premio en la vida futura; para Juan (1,12) es un don que se concede aquí en la tierra.

Pero en Juan hay también pasajes que reflejan un elemento futuro en su escatología. Hemos de distinguir entre los de carácter simplemente futurista y los apocalípticos. Por ejemplo, un destacado elemento futurista es que el don pleno de la vida no llega durante el ministerio de Jesús, sino sólo después de su resurrección. Cuando Jesús habla de una oportunidad presente de recibir la vida, hemos de entender que, en la intención del evangelista, Jesús habla realmente, a través de las páginas del evangelio, a un auditorio cristiano posterior a la resurrección. Son estos cristianos los que tienen la oportunidad de obtener la vida mediante la fe en Jesús, el bautismo (3,5) y la eucaristía (6,54). El factor vitalizante es el Espíritu (6,63; 7,38-39), y el Espíritu sólo es otorgado una vez que Jesús se ha elevado hasta el Padre (7,39; 16,7; 19,30; 20,22). La plena fe en Jesús, que confiere la vida a los hombres, es posible únicamente después de la resurrección, cuando los hombres lo reconocen como Señor y Dios (20,28). Sólo entonces comprenden lo que quiere significar cuando dice *«yo soy»* (8,28). El alimento eucarístico es un don futuro desde el punto de vista del ministerio público (6,27.51).

Hay otro elemento futurista en la actitud de Jesús con respecto a lo que sucede después de la muerte. Si bien Jesús insiste en que la «vida eterna» se ofrece ya aquí, reconoce que también ha de intervenir la muerte física (11,25). Esta muerte no puede destruir la vida eterna, pero es obvio que después de la muerte aguarda una plenitud de vida eterna que aún no han alcanzado los que todavía tienen que pasar por la muerte física. Además, después de la muerte ya no hay posibilidad de perder la vida eterna por el pecado. Otro indicio del premio futuro es la afirmación de que Jesús pasa por la muerte y la resurrección para ir a preparar una morada en la casa de su Padre, en la que habrán de vivir los que creen en él (14,2-3). Si bien los hombres ven la gloria de Jesús

en la tierra, hay una visión futura de gloria que les aguarda para cuando se unan a Jesús en la presencia del Padre (17,24).

La mayor parte de los investigadores admitirá al menos los elementos futuristas que hemos señalado; el problema real se plantea a propósito de los elementos finales o apocalípticos de la escatología de Juan. ¿Habrá una segunda venida, una resurrección de los muertos al final de los tiempos y un juicio final? Hay pasajes que hablan claramente en este sentido (5,28-29; 6,39-40.44.54; 12,48). ¿Cómo hemos de enfocar estos pasajes y cómo reconciliarlos con lo que ya hemos visto a propósito de la escatología realizada? Según Bultmann, se trata de adiciones del redactor eclesiástico, que adaptó la teología joánica a la de toda la Iglesia en general. Se ha señalado muchas veces que este punto de vista no es satisfactorio, ni siquiera sobre unas bases puramente literarias, pues algunos de tales pasajes no parecen ser adiciones (cf. Smith, 230-32). Que ello no es cierto sobre el cuadro general de la teología joánica nos viene sugerido por otra obra, el Apocalipsis, el libro neotestamentario que se ocupa *ex professo* de la escatología. Por otra parte, si aceptamos, en contra de Bultmann, que hay una corriente de escatología en el genuino pensamiento joánico, apenas puede quedar duda de que Van Hartingsveld, en su intento de refutar a Bultmann cargando el acento en los rasgos joánicos de escatología futura, lleva las cosas excesivamente lejos en la dirección opuesta.

Stauffer ha sugerido que el evangelista es un reformador en el sentido de que al insistir en la escatología realizada y en el Mesías oculto (p. 259, *infra)* está tratando de eliminar los elementos apocalípticos vulgares que se habían introducido en el pensamiento cristiano a partir de la muerte de Jesús. Su punto de vista no se aleja mucho de la afirmación de Dodd, en el sentido de que la escatología realizada joánica está muy cerca del pensamiento original de Jesús. Boismard, por otra parte, cree que los pasajes relativos a la apocalíptica final son los más antiguos en la evolución del pensamiento joánico, y que los referentes a la escatología realizada representan su visión más tardía.

No podemos analizar todas estas sugerencias; sin embargo, partiendo de los datos del NT sugerimos como hipótesis de trabajo la siguiente evolución general de la escatología neotestamentaria. El mismo mensaje de Jesús contenía un elemento de tensión entre la escatología final y la realizada. El reino de Dios se manifestaba entre los hombres a través de su propio ministerio; sin embargo, como heredero de una tradición apocalíptica, Jesús hablaba también de una manifestación final del poder divino que aún estaba por venir. La oscuridad de las alusiones evangélicas sería un indicio de que Jesús no tenía una doctrina clara acerca de cómo o cuándo tendría lugar esta manifestación final. Hay algunas afirmaciones que parecen referirse a su venida en un futuro próximo (Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23; 26,64); otras parecen suponer cierto lapso de tiempo (Lc 17,22) y una fecha imprecisa (Mc 13,32-33). Es un procedimiento dudoso el de suprimir uno u otro grupo de afirmaciones cuando se quiere reconstruir una posición escatológica que se supone ser la de Jesús. Aceptar que en la escatología de Jesús había a la vez elementos realizados y finales significa que en la subsiguiente evolución los escritores del NT no creaban *ex nihilo* unas teorías de la escatología final o realizada, sino que aplicaban a una situación particular una u otra de las corrientes que ya se manifestaban en el pensamiento de Jesús. Podemos señalar además que en el judaísmo contemporáneo de Jesús se daban corrientes de ambos tipos de escatología. El Manuscrito de la Guerra (1QM) muestra las esperanzas de Qumrán en una intervención divina final. Sin embargo, al mismo tiempo aquellos sectarios creían participar ya en los dones celestes de Dios, estar libres del juicio y disfrutar de la compañía de los ángeles. Cf. J. Licht, IEJ 6 (1956) 12-13,97.

La confusión acerca de la escatología es un rasgo del primitivo pensamiento cristiano. Hch 2,17ss nos presenta a Pedro proclamando que el último día ha llegado en la resurrección de Jesús y en la efusión del Espíritu. Así, parece que en un principio, en relación con las expectativas escatológicas, se cargaba el acento en que todas las cosas habían sido cumplidas en y por Jesucristo, y que Dios concedería únicamente un breve intervalo para dar tiempo a la proclamación escatológica que había de hacerse a los hombres. El rechazo que muchos opusieron a esta proclamación hizo que pasara a primer plano otra corriente de ideas, cuyo origen también estaba en Jesús, que hablaba de una venida del Hijo de Hombre para juzgar a los malvados, y que se describió lógicamente con colores apocalípticos tomados del propio trasfondo de los predicadores. El paso de los años hizo que se planteara más agudamente el problema de cuándo tendría lugar aquella venida, problema que fue motivo de ansiedad para Pablo en su correspondencia con los tesalonicenses y corintios. (La expectación de Pablo con respecto a una segunda venida no impidió que mantuviera una firme escatología realizada, como se ve por su actitud con relación a la Iglesia en las cartas de la cautividad.) Escrito quizá en la década de los sesenta, el pasaje de 1

Pe 4,7 podía seguir proclamando: «El fin de todas las cosas está cerca.»

La destrucción de Jerusalén en el año 70 marcó una divisoria en la evolución del pensamiento escatalógico neotestamentario. Por pasajes como Lc 21,20 y Ap 4-11 se ve claramente que algunos teólogos vieron en la destrucción de Jerusalén un cumplimiento (parcial) de las palabras en que Jesús describía la venida del Hijo del Hombre con ira para castigar a los malvados. Pero, ¿qué decir en cuanto a la instauración gloriosa de la *basileia?* Parece que algunos mantuvieron sus esperanzas de una parusía inmediata mientras vivió algún representante de la generación apostólica. Las reacciones ante la muerte de este último signo tangible de una parusía inmediata pueden verse en el cinismo contra el que se dirige 2 Pe 3,4 y el desaliento para el que habla Jn 21,22-23.

Otros buscaron una respuesta más positiva. Dejando aparte la cuestión de cuándo retornaría Jesús, cargaron el acento en cuanto ya habían recibido los cristianos en Jesucristo. No hay que preocuparse excesivamente del juicio final, pues la reacción de los hombres ante Jesús, su fe o su incredulidad, supone ya un juicio. No hay que poner excesivo interés en las bendiciones que traerá consigo la parusía, pues la filiación divina y la vida eterna, los dos dones más importantes, eran ya posesión de los cristianos mediante la fe en Jesús y gracias al bautismo y la eucaristía. Los que habían muerto en Jesús no habían de sufrir una agonía indefinida esperando hasta el último día y la resurrección de los muertos, pues después de la muerte aguardaba una vida eterna continua, que ya poseían, y que no podía ser afectada por la muerte, constituyendo incluso una unión más estrecha con Jesús y con su Padre. De tiempo en tiempo, la persecución y las pruebas vendrían a reanimar el apasionado anhelo de un retorno de Jesús y de una liberación inmediatos. Es lo que vemos en Ap 12-22, cuando la persecución romana actúa como un catalizador de las esperanzas apocalípticas. Pero la enseñanza cristiana ordinaria se vertía cada vez más en formulaciones de escatología realizada. Esta combinación de una escatología realizada predominante con ciertos elementos de expectativa apocalíptica se mantuvo como actitud normal cristiana hasta nuestros días.

Teniendo en cuenta la larga evolución que hemos dado por supuesta en la historia compositiva del cuarto Evangelio, desde la etapa de la tradición histórica hasta la de su redacción final (etapas 1.ª a 5.ª), *a priori* hemos de esperar encontrarnos en Juan rastros de una oscilación pendular de las expectativas escatológicas en el siglo I. Bultmann, Dodd y Blank tienen razón, según creemos, al insistir en que el evangelio carga el acento en la escatología realizada, pues el evangelio se escribió propiamente en época posterior a la caída de Jerusalén, cuando se iban debilitando rápidamente las esperanzas de una parusía inmediata. Una de las intenciones del evangelio era hacer que los cristianos reconocieran el don que habían recibido en Jesús, fuente y base de su vida en la Iglesia. Es claro que el evangelio considera la venida de Jesús como un acontecimiento escatológico que señalaba el cambio de eones. Si el evangelio comienza con la expresión «En el principio», ello es así porque la venida de Jesús será presentada como una nueva y definitiva creación. Cuando Jesús alienta sobre los discípulos en 20,22 al comunicarles el Espíritu vivificante ocurre como cuando Dios alentó sobre el polvo en la creación del primer hombre (Gn 2,7), sólo que ahora, mediante su Espíritu, Dios ha recreado a los hombres como hijos suyos (1,12-13).

Los pasajes de Juan en que aparece una escatología apocalíptica son reminiscencias de que este tema también se encontraba en la misma predicación de Jesús. Se formularon en una etapa de la evolución del pensamiento joánico en que la escatología final constituía un motivo importante. ¿Se trata de una etapa temprana, como piensa Boismard, o de una fase tardía, como cree Bultmann? Como veremos en el comentario, estos pasajes son con frecuencia duplicados indudables de otros en que las mismas palabras de Jesús son interpretadas en términos de escatología realizada; por ejemplo, compárese 5,26-30 (apocalíptico) con 5,19-25 (realizado). Es posible que Bultmann tenga razón, en esos casos, cuando atribuye los pasajes de escatología final a una adición hecha por el último redactor (o al menos, podríamos sugerir, a la segunda redacción del evangelio, etapa 4.ª).

Sin embargo, son necesarias dos cautelas. *Primera:* no creemos que el redactor actuase como un censor, sino más bien con la intención de preservar los materiales joánicos, haciendo del evangelio una colección tan completa como resultara posible de estos materiales. Por ello, el material con rasgos de escatología final que se añadió al evangelio no es necesariamente material tardío. Puede que tenga razón Boismard al indicar que estos pasajes añadidos eran interpretaciones primitivas; quizá recibieron su formulación antes del año 70, cuando estaba más viva la escatología final. En este caso, el redactor se habría limitado a incorporar unos materiales primitivos que no habían sido incluidos en la primera redacción del evangelio. Sin embargo, teniendo en cuenta que después del año 70 volvió a revivir la escatología apocalíptica,

como ya indicamos con respecto al Apocalipsis, resulta muy difícil hacer afirmaciones absolutas acerca de la antigüedad relativa de tales pasajes.

Una *segunda* cautela se refiere al supuesto propósito del redactor (o responsable de la publicación) al añadir al evangelio unos pasajes que contenían elementos de una escatología final. No hay realmente pruebas de que ello se hiciera para hacer más ortodoxo este evangelio y que resultara así aceptable a la Iglesia. En parte, la intención del redactor pudo ser la de preservar unos materiales joánicos que de otra forma se hubieran perdido. Si la redacción final del evangelio tuvo lugar a finales de la década de los noventa, quizá poco después de la composición del Apocalipsis, el redactor viviría en una época en que la insistencia en la escatología final hubiera servido para dar ánimos a los lectores del evangelio. También podríamos suponer que su intención era que la intensa escatología realizada del evangelio no sirviera para descartar la expectación de la segunda venida, lo que hubiera producido una impresión errónea acerca del pensamiento global de Juan hijo de Zebedeo y del evangelista. En cualquier caso, la formulación final del evangelio con su doble escatología no es, en nuestra opinión, un espejo deformante de las distintas corrientes que se unían en la propia actitud de Jesús ante la escatología.

IV. Motivos sapienciales

Un aspecto que diferencia inmediatamente al cuarto Evangelio de los restantes y que le confiere una fuerza especial es su manera de presentar a Jesús como revelación hecha carne y venida de lo alto para dar a los hombres luz y verdad. En unos discursos de solemnidad casi poética, Jesús se proclama a sí mismo con la famosa fórmula de «yo soy»; sus orígenes divinos y celestes se ponen de manifiesto tanto en lo que dice como en la forma en que lo dice. Su condición ultramundana se hace visible en la forma de tratar con majestuoso desdén las conjuras urdidas contra él y los intentos de apresarle. Sus mismas palabras le describen mejor que cualquier otra fórmula: «En el mundo, pero no del mundo.» Sugerimos que al trazar su retrato de Jesús, el evangelista puso su confianza en una identificación de Jesús con la Sabiduría divina personificada de que habla el AT. (Obviamente, no es éste el único factor que ha contribuido a forjar ese retrato; aquí sólo queremos llamar la atención sobre la fuerza y el número de los motivos sapienciales.) Del mismo modo que otros escritores del NT encontraron en Jesús el anticipo de ciertos elementos contenidos en los libros históricos del AT (por ejemplo, del éxodo, de Moisés, de David) y el cumplimiento de las palabras de los profetas, el cuarto evangelista, por su parte, vio en Jesús la cumbre de una tradición que se desarrolla en la literatura sapiencial del AT.

La literatura sapiencial abarca una amplia gama de materiales y es uno de los sectores más cosmopolitas del AT; tiene muchos rasgos comunes con los escritos de los sabios egipcios, sumerios y babilónicos. Este ecumenismo del movimiento sapiencial quedó patente más tarde en la apertura de los sabios bíblicos con respecto a la influencia helenística; fue precisamente a través de libros como Eclesiastés y Sabiduría como el pensamiento y el vocabulario filosóficos de Grecia penetraron masivamente en la Biblia. Casi la mitad de la literatura deuterocanónica, conservada en el canon de Alejandría, tiene carácter sapiencial. La mezcla de misticismo y mitología orientales con filosofía griega que aparece en la literatura sapiencial tuvo una influencia que se mantuvo incluso más allá del período bíblico; de ella pueden encontrarse rastros en el gnosticismo y el hermetismo egipcios.

En el NT, Santiago representa un libro sapiencial cristiano, ilustrador de aquella parte de la literatura sapiencial que se ocupa de la ética práctica. Algunas de las tendencias sapienciales en que se acentúa el lado místico tienen ramificaciones en Colosenses y Efesios. El Evangelio según Juan, que se supone haber surgido en aquellos mismos ambientes a los que iban dirigidas estas dos epístolas, también delata esa influencia. En el Apén. II mostraremos el trasfondo que ofrece la literatura sapiencial para el concepto de «Palabra» o *logos;* aquí nos ocuparemos más bien del retrato de Jesús que nos traza Juan.

Aunque las alusiones a la divina Sabiduría personificada (una figura femenina, porque el término hebreo para designar a la sabiduría, *ḥokmā,* es femenino) están ampliamente repartidas por el AT, nuestra fuente principal serán los poemas dedicados a la sabiduría que hallamos en Job 28; Prov 1-9; Bar 3,9 - 4,4; Eclo 1; 4,11-19; 6,18-31; 14,20-15,10; 24; Sab 6-10.

Según estas descripciones, la Sabiduría existió junto a Dios desde el principio, antes incluso de que hubiera una tierra (Prov 8,22-23; Eclo 24,9; Sab 6,22); también el Jesús joánico es la Palabra que existía en el principio (1,1) y estaba junto al Padre antes de que fuera creado

el mundo (17,5). De la Sabiduría se dice que es una emanación de la gloria del Todopoderoso (Sab 7,25); también Jesús posee la gloria del Padre y la manifiesta a los hombres (1,14; 8,50; 11,4; 17,5.22.24). De la Sabiduría se dice que es un reflejo de la luz eterna de Dios (Sab 7,26); como ilumina el camino de los hombres (Eclo 1,29), ha de ser preferida a cualquier otra luz natural (Sab 7,10.29); en el pensamiento joánico Dios es luz (1 Jn 1,5); Jesús, que procede de Dios, es la luz del mundo y de los hombres (Jn 1,4-5; 8,12; 9,5), y su destino es, en definitiva, sustituir a toda luz natural (Ap 21,23).

De la Sabiduría se afirma que descendió de los cielos para morar con los hombres (Prov 8,31; Eclo 24,8; Bar 3,37; Sab 9,10; Sant 3,15); también Jesús es el Hijo del Hombre que ha descendido de los cielos a la tierra (1,14; 3,31; 6,38; 16,28). Sobre todo Jn 3,13 está muy cerca de Bar 3,29 y Sab 9,16-17. El regreso definitivo de la Sabiduría a los cielos (Hen 42,2) ofrece un paralelo con el retorno de Jesús al Padre.

El cometido de la Sabiduría entre los hombres consiste en enseñarles las cosas de arriba (Job 11,6-7; Sab 9,16-18), proclamar la verdad (Prov 8,7; Sab 6,22), instruir en cuanto agrada a Dios y en la manera de cumplir su voluntad (Sab 8,4; 9,9-10), para así conducir a los hombres a la vida (Prov 4,13; 8,32-35; Eclo 4,12; Bar 4,1) y la inmortalidad (Sab 6,18-19). Ésta es precisamente la función de Jesús como revelador, según aparece en numerosos pasajes de Juan. Para cumplir su tarea, la Sabiduría habla en primera persona en largos discursos dirigidos a sus oyentes (Prov 8,3-36; Eclo 24); también Jesús se alza ante los hombres y se dirige a ellos con sus discursos, empezando muchas voces con la expresión «yo soy...» (Apén. IV). Para su instrucción, la Sabiduría se sirve frecuentemente de los símbolos del alimento (pan) y la bebida (agua, vino), invitando a los hombres a comer y beber (Prov 9,2-5; Eclo 24,19-21; Is 55,1-3 [Dios ofreciendo su instrucción]); también Jesús se sirve de estos símbolos en su revelación (Jn 6,35.51ss; 4,13-14).

La Sabiduría no se conforma con ofrecer sus dones a quienes acuden a ella; vaga por las calles buscando a los hombres y gritándoles (Prov 1,20-21; 8,1-4; Sab 6,16); también vemos cómo el Jesús joánico va de un lado a otro y sale al encuentro de los que están bien dispuestos para seguirle (1,36-38.43), buscando a los hombres (5,14; 9,35) y gritando su invitación en las plazas (7,28.37; 12,44). Una de las más importantes tareas que emprende la Sabiduría es la de instruir a los discípulos (Sab 6,17-19) que son sus hijos (Prov 8,32-33; Eclo 4,11; 6,18); también en Juan los discípulos congregados en torno a Jesús son llamados hijitos (13,33). La Sabiduría pone a prueba a estos discípulos y los forma (Eclo 6,20-26) hasta que llegan a amarla (Prov 8,17; Eclo 4,12; Sab 6,17-18) y se hacen amigos de Dios (Sab 7,14.27); también Jesús purifica y santifica a sus discípulos con su palabra y con la verdad (15,3; 17,17) y los pone a prueba (6,67) hasta que merecen ser llamados sus amigos queridos (15,15; 16,27). Por otra parte, hay hombres que rechazan la Sabiduría (Prov 1,24-25; Bar 3,12; Hen 42,2); también en Juan vemos que muchos se niegan a escuchar cuando Jesús les ofrece la verdad (8,46; 10,25). La muerte es el destino inevitable de los que rechazan la Sabiduría; tampoco llegarán al conocimiento de la verdad; su gozo en las cosas de la vida es transitorio. (Bruns, *art. cit.,* ha señalado que la sombría visión debida a la bancarrota de la humana sabiduría en el Eclesiastés es verosímilmente la misma a que se alude en Jn 6,63, donde se afirma que la carne de nada sirve y que sólo el Espíritu puede dar la vida.) La venida de la Sabiduría, por consiguiente, provoca una ruptura: unos la buscan y encuentran (Prov 8,17; Eclo 6,27; Sab 6,12); otros no la buscan, y cuando cambian de idea ya es demasiado tarde (Prov 1,28). Juan describe con este mismo lenguaje el impacto causado por Jesús entre los hombres (7,34; 8,21; 13,33).

Junto a estas comparaciones entre el curso de la Sabiduría y el ministerio de Jesús podemos encontrar otro paralelo en el Espíritu Paráclito que enseña a los hombres a entender lo que Jesús les dijo (Apén. V del segundo volumen). También la inhabitación de Jesús en los que creen en él, después de la resurrección (14,23), puede compararse con el poder de la Sabiduría para penetrar en los hombres (Sab 7,24.27).

Esta breve exposición nos ayudará a confirmar nuestra afirmación (cuarta parte, *supra)* de que la literatura sapiencial ofrece unos paralelos del retrato joánico de Jesús mejores que los de los pasajes posteriores gnósticos, mandeos o herméticos que a veces se han sugerido. (Nótese además que cuanto Juan tiene en común con estas últimas obras representa muchas veces una herencia común, pero recibida independientemente, de la literatura sapiencial judía.) Sin embargo, Juan tiene detalles notablemente modificados de la presentación de la Sabiduría al introducir una perspectiva histórica mucho más definida de lo que encontramos en los poemas del AT. Jesús es la Sabiduría hecha carne, pero su encarnación sucedió en un tiempo y en un lugar precisos y de una vez para siempre. Pero incluso esta desmitologiza-

ción del concepto de la Sabiduría al incorporarla a la historia de la salvación no es totalmente nueva, pues ya en la literatura sapiencial más tardía encontramos esta misma tendencia. Eclo 24,23 y Bar 4,1 identifican la Sabiduría con la Ley dada en el Sinaí; Sab 10 ilustra la intervención de la Sabiduría en la vida de los patriarcas, desde Adán hasta Moisés. (Es interesante observar que las alusiones de Juan al AT son en gran parte referencias a personajes como Abrahán, Moisés e Isaías, que habían dado testimonio de Jesús y habían previsto sus días, lo que hizo de ellos otros tantos testigos de la Sabiduría divina, cf. 5,46; 8,56; 12,41.) Juan va aún más adelante al contemplar en Jesús el ejemplo supremo de la divina Sabiduría actuando en la historia, e incluso al ver en Jesús la misma Sabiduría divina.

Esta presentación de Jesús como Sabiduría divina, ¿es un desarrollo específicamente joánico, o es posible rastrearla también en la tradición primitiva de los otros evangelios? En todos ellos es posible encontrar indicios de esta manera de entender a Jesús. Por ejemplo, aunque Jesús se revistió a veces con el manto de los profetas, no dejó de mostrar ciertos rasgos característicos del maestro de sabiduría. (Cf. A. Feuillet, RB 62 [1955] 179ss.) Los hombres se dirigían a él con el título de «Maestro»; reunió discípulos en torno a sí; respondió a las preguntas que se le hacían acerca de la Ley; habló en proverbios y parábolas. En los evangelios más tardíos se tiende a poner de relieve el carácter sapiencial de las sentencias de Jesús. Mateo y Lucas generalizan sus palabras dirigidas a una situación concreta, convirtiéndolas en sentencias sapienciales con validez universal (en cuanto a ejemplos, cf. Davies, *Setting,* 457-60). Los investigadores no están de acuerdo acerca del grado en que este carácter sapiencial aparecía ya en «Q» (la fuente común a Mateo y Lucas), pero el hecho de que «Q» posea al menos algunos rasgos sapienciales significa que este elemento se remonta a una etapa relativamente temprana de la formación de las tradiciones evangélicas. Sin embargo, ha de notarse que generalmente la corriente sapiencial de la tradición sinóptica no se desarrolló exactamente de la misma forma que en Juan. En los sinópticos, la enseñanza de Jesús presenta una cierta continuidad con las doctrinas éticas y morales de los sabios que crearon la literatura sapiencial; en Juan, Jesús es la Sabiduría personificada.

Sin embargo, en los sinópticos hay unos pocos pasajes que se aproximan más a la corriente sapiencial que hallamos en Juan. En Lc 21,15 promete Jesús a sus discípulos la sabiduría que los capacitará para hablar. En Lc 11,49 se atribuye a la «Sabiduría de Dios» una sentencia que Mt 23,34 pone en labios del mismo Jesús. Las enigmáticas palabras «la Sabiduría es justificada por [todos] sus hijos [u obras]» se encuentran, lo mismo en Mt 11,19 que en Lc 7,35, en un contexto que podría llevar al lector a identificar a Jesús como la «sabiduría» de la sentencia. En otro pasaje de «Q» (Lc 11,31; Mt 12,42) Jesús es exaltado por encima de la sabiduría de Salomón. En Mc 10,24 se dirige Jesús a sus discípulos llamándolos «hijos», término que, como hemos visto, emplean tanto la Sabiduría personificada como el Jesús joánico. En los tres sinópticos (Mc 2,17 par.) aparece el tema de Jesús viniendo al mundo para llamar a los hombres. En Lc 6,47 (pero no en Mt 7,24) dice Jesús: «Todo el que *viene* a mí y oye mis palabras...», una sentencia al estilo de la Sabiduría personificada y típica del Jesús joánico (5,40; 6,35.45).

El más importante pasaje de los sinópticos en que se refleja el tema de la Sabiduría personificada es el «logion joánico» (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22), una sentencia de «Q» en que es presentado Jesús en su función reveladora, como Hijo que hace posible a los hombres el conocimiento del Padre. Davies, *Setting,* 207, sugiere que originalmente en esta sentencia se cargaría más el acento en lo escatológico que en que lo sapiencial. De todas formas, aquí tenemos una sentencia de carácter marcadamente joánico que se remonta a la tradición más primitiva. La sentencia que le sigue en Mt 11,28-30, en que Jesús invita a los hombres para que acudan a él en busca de descanso, es un eco muy claro de las llamadas de la Sabiduría en Eclo 24,19 y 51,23-27.

Los datos de los sinópticos no resultan abrumadores, pero son suficientes para hacernos sospechar que la identificación de Jesús con la Sabiduría personificada no era una creación original del cuarto Evangelio. Es probable que en este caso, al igual que en el de otros temas joánicos como «la hora» y las sentencias del tipo «yo soy...», Juan haya aprovechado, desarrollándolo, un tema que se encontraba ya en la tradición primitiva.

* * *

¿Qué lugar hemos de atribuir, por tanto, a la teología joánica a la hora de valorarla dentro del espectro teológico del NT? De acuerdo con la cautela que ya hemos expresado (cuarta parte, I), no es muy de fiar la antigua visión que ponía a los sinópticos, Pablo y Juan en una

sucesión hegeliana de tesis, antítesis y síntesis. A modo de reacción contra semejantes coordinaciones, últimamente se tiende a mirar la teología joánica como si se situara al margen de toda ilación, bien en el sentido de que el evangelista se puso tan al margen del pensamiento cristiano ortodoxo que su obra hizo necesaria la intervención de una censura para ser aceptada, bien en el sentido de que fue un profeta inconsciente de una actitud existencial ante Jesús que rompió con el externalismo de la Iglesia y los sacramentos para situar a cada cristiano en una relación directa de «tú a tú» con Jesús. También se ha sugerido que Juan representa el pensamiento de una comunidad «a contracorriente», separada del resto de la Iglesia.

Personalmente no encontramos mayor dificultad para encajar Juan en la corriente de todo el pensamiento cristiano; se trata de una faceta más del multiforme conocimiento cristiano de Jesús. Por supuesto, la teología joánica no es la misma que la de Pablo, la de Santiago o la de cualquiera de los autores sinópticos. Si bien todos ellos estaban esencialmente unidos en la misma fe que los hacía ser cristianos, no dejaban de presentar notables diversidades en su visión y en su interés teológicos (cf. nuestras observaciones en NovT 6 [1963] 298-308), diversidades que quedan bien ilustradas en el tratamiento diferente que tienen en el NT los mismos problemas a que nos hemos referido ya: eclesiología, sacramentos y escatología. No creemos que haya pruebas convincentes de que ningún autor del NT considerase la Iglesia, los sacramentos o la parusía como carentes de interés; pero también es verdad que expresaron de muy diversas maneras el alcance de esas cuestiones, y que sus expresiones estuvieron guiadas en gran medida por factores como el tiempo, el lugar y la personal manera de entenderlas. Ciertamente, por comparación podemos encontrar rastros de desarrollo y de ilación, pero en el pensamiento neotestamentario no hay una evolución lineal que lo abarque todo. Reconocer este hecho ayudará mucho a comprender el lugar que corresponde a un pensamiento tan personal como el de Juan.

En recientes artículos comparativos se ha subrayado lo mucho que Juan tiene en común con otras obras del NT. Además de los estudios sobre Juan y los sinópticos, ya mencionados en la tercera parte, también se han hecho estudios sobre Juan y Pablo: por ejemplo, A. Fridrichsen, en *The Root of the Vine* (Nueva York 1953) 37-62; P. Benoit, NTS 9 (1962-63) 193-207 (resumen en inglés en TD 13 [1965] 135-141). Estos artículos encuentran muchas semejanzas subyacentes entre el pensamiento joánico y el paulino, a pesar de una articulación muy diferente. Si consideramos el Prólogo, habremos de señalar que este singular himno, al parecer exclusivamente joánico, tiene paralelos muy claros con los himnos paulinos de Colosenses y Filipenses.

En su exhaustivo comentario a la carta a los Hebreos, C. Spicq (París 1952) I, 109-38, dedica un interesantísimo estudio a unos dieciséis paralelos en cuanto a ideas entre Juan y Hebreos. Ahora podríamos añadir a esta lista las afinidades con Qumrán que aparecen en ambos libros. Spicq, I, 134, señala que, habida cuenta de estos contactos, se diría que Hebreos representa un eslabón entre las elaboraciones teológicas de Pablo y las de Juan. También podría aducirse una larga enumeración de paralelos entre Juan y las cartas Católicas, especialmente 1 Pe. En consecuencia, si bien es cierto que puede llamarse «el Teólogo» al cuarto evangelista, no lo es menos que está mucho menos aislado de lo que muchos quisieran hacernos creer.

BIBLIOGRAFÍA

Eclesiología

Alf Corell, *Consummatum Est: Eschatology and Church in the Gospel of St. John* (Londres 1958).

N. A. Dahl, *The Johannine Church and History:* CINTI 124-42.

J.-L. D'Aragon, *Le caractère distintif de l'Église johannique,* en *L'Église dans la Bible* (París 1962) 53-66.

A. Feuillet, *Le temps de l'Église d'après le quatrième évangile et l'Apocalypse:* MD 65 (1961) 60-79. Resumen en inglés en TD 11 (1963) 3-9.

R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament* (Nueva York 1965), especialmente 103-17.

E. Schweizar, *The Concept of the Church in the Gospel and Epistles of St. John,* en A. J. B. Higgins (ed), *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson* (Manchester University 1959) 230-45.

H. van den Bussche, *L'Église dans le quatrième Évangile, en Aux origines de l'Église* (Recherches Bibliques 7; Lovaina 1965) 65-85.

D. O. Via, Darkness, *Christ and the Church in the Fourth Gospel:* «Scottish Journal of Theology» 14 (1961) 172-93.

Sacramentalismo

F.-M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième évangile:* RThom 48 (1948) 347-93.
R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered:* TS 23 (1962) 183-206. También en NTE cap. IV.
R. Bultmann, *Theology of the New Testament II* (Nueva York 1955) 3-14.
H. Clavier, *Le problème du rite et du mythe dans le quatrième évangile:* RHPR 31 (1951) 275-92.
C. Craig, *Sacramental Interest in the Fourth Gospel:* JBL 58 (1939) 31-41.
Cullmann, ECW.
H. Köster, *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien:* ZTK 54 (1957) 56- 69.
E. Lohse, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium:* NTS 7 (1960-61) 110-25.
W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium* (Berna 1946).
P. Niewalda, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium* (Limburgo 1958).
R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* en Sac-Pag II, 235-54.
S. Smalley, *Liturgy and Sacrament in the Fourth Gospel:* «Evangelical Quarterly» 29 (1957) 159-70.
B. Vawter, *The Johannine Sacramentary:* TS 17 (1956) 151-66.

Escatología

Josef Blank, Krisis: *Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatalogie* (Friburgo 1964).
M.-E. Boismard, *L'évolution du thème eschatalogique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) 507-24.
G. Stählin, *Zur Problem der johanneischen Eschatologie:* ZNW 33 (1934) 225-59.
E. Stauffer, *Agnostos Christos: Joh. ii 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums:* BNTE 281-99.
L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums* (Assen 1962).

Motivos sapienciales

F.-M. Braun, *Saint Jean, La Sagesse et l'histoire:* NTPat 123-33. Cf. JeanThéol II, 115-50.
J. E. Bruns, *Some Reflections on Coheleth and John:* CBQ 25 (1963) 414-16.
H. R. Moeller, *Wisdom Motifs and John's Gospel:* «Bulletin of the Evangelical Theological Society» 6 (1963) 92-100.
G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bib 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60.

IX

IDIOMA, TEXTO Y FORMA LITERARIA DEL CUARTO EVANGELIO. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE SU ESTILO

I. Idioma original

Es probable que Jesús hablase arameo en la conversación ordinaria, aunque algunos investigadores creen que normalmente se expresaba en hebreo. El hecho de que los manuscritos del Mar Muerto en gran parte estén escritos en hebreo significa que este idioma era el preferido como lenguaje literario y sagrado y que se siguió hablando en los círculos educados de Judea más tiempo del que hasta ahora se había pensado. Pero ello apenas significa nada en cuanto a probar que un profeta galileo como Jesús hablase al pueblo en hebreo, aunque es posible que lo conociera y usara en la sinagoga.

Este trasfondo arameo hubo de tener necesariamente cierta repercusión en la calidad del griego en que el recuerdo de las palabras de Jesús fue consignado por los evangelios. Además, a ésta se unió otra influencia semítica, puesto que los primeros predicadores cristianos que llevaron el mensaje de Jesús al mundo griego eran también semitas, para quienes el griego era, a lo sumo, una segunda lengua. También es probable que varios de los evangelistas fuesen judíos, cuyo imperfecto dominio del griego ha de tenerse en cuenta. Otro factor es el hecho de que el mensaje cristiano en el mundo griego empezó por predicarse en las sinagogas, y se formuló, por consiguiente, en el vocabulario religioso del judaísmo de habla griega, en un griego que había sufrido ya el influjo del estilo semitizante de los LXX, la versión griega del AT. A través de todos estos cauces, los aramaísmos, hebraísmos y semitismos (es decir, construcciones anormales en griego, pero normales en arameo o en hebreo, o en estas dos lenguas semíticas) entraron en los evangelios. Nótese que la presencia de estos rasgos no basta para pro-

bar que un evangelio se escribiera primero en uno de estos dos idiomas; a lo sumo podría probar que determinadas sentencias se habían formulado anteriormente en arameo o en hebreo, o que el idioma nativo de un evangelista no era el griego. ¿Es posible que el cuarto Evangelio se escribiera originalmente en arameo, en todo o en parte, y qué indicios hay de ello? No puede negarse esta posibilidad, pues algunos materiales de este evangelio dan la impresión de haber sido escritos en arameo. Por ejemplo, Papías nos informa de que Mateo compuso las palabras (del Señor) en el «dialecto hebreo», es decir, seguramente en arameo. Hasta los tiempos de san Jerónimo circuló un *Evangelio según los Hebreos,* o «escrito en letras hebreas». Entre los modernos investigadores que han sugerido que, en todo o en parte, Juan se escribió primero en arameo se cuentan Burney, Torrey, Macgregor, De Zwaan, Black y Boismard; recordemos, además, que Bultmann presupone un original arameo para la fuente de los Discursos de Revelación. Se han aducido los siguientes argumentos:

a) Presencia de aramaísmos, pero no de hebraísmos; Torrey lo considera concluyente, no así Burney.
b) Presencia de traducciones erróneas; es decir, cuando un pasaje griego aparece confuso, se cree que es resultado de un error al traducir al griego una expresión aramea oscura; el sentido del pasaje se aclara al hacer una retroversión al arameo; Burney se apoya sobre todo en este argumento.
c) La presencia de variantes en los manuscritos griegos que podrían representar dos posibles traducciones distintas del original arameo al griego; Black y Boismard han aducido numerosos ejemplos, y en el comentario tendremos en cuenta sus sugerencias.
d) El hecho de que algunas citas veterotestamentarias de Juan parecen haber sido tomadas directamente del hebreo (Burney) o de los targums (traducciones arameas del AT usadas en las sinagogas de Galilea; así, Boismard).
e) La posibilidad de hacer una retroversión de los discursos y el Prólogo «poéticos» a una buena poesía aramea (Burney); recordemos también que Bultmann sugiere el paralelo de las *Odas de Salomón,* que están en siriaco, una forma tardía del arameo.

Estos argumentos no poseen todas el mismo valor. Ya hemos llamado la atención sobre la insuficiencia de *a)* como prueba. Más con-

vincente es el argumento de las traducciones erróneas a que se alude en *b)*, pero siempre hay cierto grado de subjetivismo al establecer que un determinado texto griego no hace sentido en su forma actual. Con respecto a *d)* hemos de tener siempre presente la posibilidad de que el evangelista citase realmente el AT en griego, pero libremente y de memoria. Incluso el hecho de citar el AT según los tárgumes podría reflejar simplemente el uso de Jesús, sin que ello sirva para probar que el evangelio se escribió en arameo. Tenemos, por tanto, que ninguno de estos argumentos es suficiente, y que es sobre todo una cuestión de convergencia de probabilidades. La cautela cada vez mayor que demuestran los mismos partidarios de un original arameo es indicio de la dificultad que entraña el problema. Burney supera en cautela a Torrey, mientras que Black y Boismard son aún más cautelosos que Burney.

Personalmente, nos inclinamos al acuerdo con la mayor parte de los investigadores, para los que no hay pruebas suficientes de que existiera nunca una edición completa del evangelio en arameo (etapa 3.ª). Es posible, sin embargo, que algunos retazos de la tradición histórica subyacente a Juan estuvieran escritos en arameo, especialmente si la fuente de esta tradición era Juan hijo de Zebedeo. Pero incluso esta posibilidad queda más allá de toda prueba. Si hay traducciones erróneas o alternativas al griego, pudieron haber sido hechas en el curso de la transmisión oral de los materiales históricos antes de la etapa 1.ª, especialmente si se tiene en cuenta que el griego no sería el idioma nativo de Juan. No es fácil explicar cómo pasaron a las distintas tradiciones manuscritas del cuarto Evangelio las traducciones alternativas o en qué momento pudo ocurrir esto; de todas formas, no carece de dificultades ese fenómeno, independientemente del momento en que ocurriera.

II. Texto griego

Es difícil la ciencia de la crítica textual; una exposición exhaustiva de los presupuestos en que se funda nuestra traducción resultaría complicada para el lector ordinario y no sería necesaria para el investigador. Como en el caso de la mayor parte de los restantes libros del NT, el texto básico de Juan viene determinado por una comparación entre los grandes códices de los siglos IV y V: Vaticano, Sinaítico y el de Beza, grecolatino. En general, el Vaticano representa una tradición textual «oriental», popularizada en Egipto, especialmente en Alejandría, mientras que el de Beza atestigua una tradición «occidental», que también aparece en las primitivas versiones al latín (VL) y al siriaco (VS). Por lo que respecta al Sinaítico, si bien se aproxima mucho al Vaticano, en los siete primeros capítulos de Juan está más cerca del de Beza.

Es preciso valorar las distintas lecturas de estos y otros testimonios textuales griegos, así como los datos que se desprenden de las primitivas versiones latinas, siriacas, cópticas y etiópicas. También son importantes las citas de Juan hechas por los antiguos Padres de la Iglesia. Cuando aparecen distintas lecturas que revisten verdadera importancia, las presentaremos valorándolas al mismo tiempo; pero no intentaremos dar la lista completa de testimonios a favor de cada una de las lecturas. No queremos cargar nuestras notas con todas las referencias y siglas que encontramos en las notas de un NT griego con aparato crítico.

Alguna atención hemos de prestar aquí a los papiros recientemente descubiertos que afectan al texto de Juan, ya que revisten especial importancia. Actualmente poseemos más copias en papiro de Juan que de cualquier otro libro del NT. Los papiros griegos de la colección Bodmer publicados durante los últimos diez años son los más notables, debido a su antigüedad. Constituyen un importantísimo testimonio del texto evangélico anterior en unos ciento cincuenta años a los grandes códices que antes hemos mencionado. Está muy claro que P^{75} concuerda más estrechamente con el Vaticano que con cualquier otro manuscrito. P^{66}, sin embargo, contiene un texto que se sitúa a medio camino entre el Vaticano y el Sinaítico, acercándose quizá algo más a este último. Cuando estos dos papiros coinciden, ello supone una prueba de mucho peso a favor de una determinada lectura; los hemos utilizado ampliamente en nuestra traducción. Por otra parte, no hemos dudado en rechazar esta prueba cuando las leyes de la crítica textual parecen indicar otra lectura de los testimonios posteriores como la más original. Después de todo, el hecho de que P^{66} y P^{75} no siempre coincidan significa que ya hacia el año 200 d. C. se habían introducido en las copias del texto evangélico numerosos cambios y errores debidos a los copistas.

Otro avance notable en la investigación textual de Juan ha sido la obra de Boismard, que trata de establecer unas lecturas aún más primitivas que las conservadas en cualquiera de los testimonios griegos. Para ello utiliza principalmente las antiguas versiones, las citas que aparecen

en los Padres de la Iglesia y el *Diatessaron* de Taciano (armonía de los evangelios compuesta hacia el año 175, probablemente en griego, pero conservada únicamente en los comentarios posteriores y en traducciones). Ha señalado este autor que las lecturas patrísticas, por ejemplo, las de san Juan Crisóstomo, son muchas veces significativamente más breves que las lecturas de los códices, y la brevedad es con frecuencia un indicio de que se trata de una lectura más original. Recientemente, J. N. Birdsall ha demostrado la posibilidad de que los textos patrísticos divergentes reconstruidos por Boismard fueran accesibles todavía en tiempos de Focio (siglo IX). Las afirmaciones de Boismard han tenido una considerable influencia en la traducción francesa para la «Biblia de Jerusalén» *(La Sainte Bible,* abreviatura SB). En las notas a nuestra traducción indicaremos algunos de los ejemplos más llamativos propuestos por Boismard; pero nosotros dudamos mucho cuando sus lecturas dependen por completo de las versiones y de las citas patrísticas, sin apoyo en el testimonio de los manuscritos griegos. Los Padres presentan con frecuencia la forma breve de un pasaje porque sólo les interesaba una parte de la cita; muchas veces adaptaban según sus intenciones teológicas. De ahí sus limitaciones como testigos de la formulación exacta de los pasajes escriturísticos.

A pesar de los más recientes datos y de la aplicación de las normas de la crítica textual, los investigadores no siempre estarán de acuerdo acerca de las lecturas griegas originales de algunos pasajes discutidos. En esos casos hemos preferido utilizar los corchetes para advertir al lector de esta incertidumbre.

III. FORMA POÉTICA DE LOS DISCURSOS

Muchos han reconocido el singular tono solemne que posee la prosa joánica de los discursos de Jesús. Algunos han sugerido que se trata de una prosa casi poética y que se debería imprimir de forma que destacara esta estructura poética. Ello supondría un punto más de coincidencia entre el Jesús joánico y la Sabiduría personificada, ya que la Sabiduría habla *en verso.* ¿En qué se funda esta idea de que los discursos joánicos tienen forma casi poética?

El principio básico de la poesía veterotestamentaria es el paralelismo; a veces, en las palabras de Jesús, tal como las consigna Juan, aparece ese paralelismo. Ejemplos del paralelismo sinonímico en que el segundo verso repite la idea del primero, serían Jn 3,11; 4,36; 6,35.55; 7,34; 13,16. En 3,18; 8,35; 9,39 tenemos paralelismo antitético, en que el segundo verso ofrece un contraste con el primero. En 3,20 y 21 tenemos un ejemplo interesante, en que todo un versículo se contrapone al otro. El paralelismo sintético, en que el sentido fluye a lo largo de los dos versos queda bien ilustrado en 8,44. Dentro del tipo anterior, una forma especial es el paralelismo «escalonado», en que un verso toma la última palabra principal del verso anterior; de ello tenemos ejemplos en el Prólogo, en 6,37; 8,32; 13,20; 14,21. Estos paralelismos, sin embargo, aunque son frecuentes en Juan, no constituyen la característica dominante de sus discursos. Hemos de notar, además, que el paralelismo no es peculiar del cuarto Evangelio. Burney, *Poetry,* 63-99, demuestra que estas mismas formas de paralelismo aparecen en las palabras de Jesús consignadas en los sinópticos.

La rima no es muy frecuente en la poesía semítica, pero no deja de aparecer en ella. En *Poetry,* 174-75, Burney hace una retroversión al arameo de Jn 10,1ss, poniendo de manifiesto un esquema rimado. Pero no sólo esta retroversión es altamente especulativa, sino que resultan relativamente escasos los pasajes evangélicos que adoptan el esquema rimado cuando son vertidos al arameo.

La razón más importante para imprimir conforme a una estructura poética los discursos de Juan, la base de su estilo cuasipoético, ha de verse sobre todo en el ritmo. Algunos proponen un ritmo a base de acentos. La cadencia de estos acentos se calcula, al menos en cierto grado, sobre la base de un hipotético original arameo. Por ejemplo, Burney encuentra en 14,1-10 una distribución en versos de cuatro acentos cada uno; en 3,11 y 4,36 halla versos de tres acentos, así como la quejumbrosa métrica de la *Qinah,* consistente en tres acentos en el primer verso y dos en el segundo, en 16,20. Gächter ha sido quien ha llevado más lejos esta búsqueda de un ritmo a base de sílabas acentuadas en Juan. Trabaja sobre el texto griego, aunque en ocasiones reconstruye el original arameo. Prefiere los versos cortos de dos acentos cada uno, y no cree que la división poética de un verso haya de constituir necesariamente una unidad de sentido; el verso se define por el ritmo de acentos y no tiene por qué trasmitir un pensamiento completo. Este rasgo hace que la reconstrucción poética de Gächter resulte única, sin parecido apenas con la poesía sapiencial del AT. Gächter insiste además en una complicada ordenación de las estrofas.

Como ya hemos dicho, Bultmann sostiene que la formulación griega de los discursos en Juan ha conservado en su mayor parte la estructura poética de la fuente de los Discursos de Revelación original. D. M. Smith ha aislado y publicado el material que Bultmann atribuye a esta fuente (cf. *Composition*, 23-34); a primera vista se advierte lo bien fundada que está la idea de imprimir el texto de Juan conforme a una estructura poética. Nosotros sugerimos que este procedimiento es válido incluso sin recurrir a unos supuestos originales arameos y sin necesidad de tener en cuenta los acentos. En los distintos pasajes evangélicos a base de discursos se advierte un constante efecto rítmico creado por versos de aproximadamente la misma longitud, cada uno de los cuales constituye una cláusula. Es posible que ello refleje un ritmo más estricto en un original arameo, pero de todas formas en griego puede observarse perfectamente este esquema general. Dos rasgos de la reordenación propuesta por Bultmann resultan especialmente cuestionables. Une el Prólogo al resto del material de los discursos, pero el paralelismo «escalonado» del Prólogo implica un estilo poético más cuidadosamente elaborado que el de cualquier pasaje de los discursos. En nuestra opinión, el Prólogo era un himno; los discursos, en cambio, no lo son. En segundo lugar, en su reconstrucción de la forma poética, Bultmann se muestra más bien arbitrario al acotar unas glosas que atribuye al redactor final. No estamos tan seguros de que la forma poética sea tan fija o estricta que permita considerar adiciones los versos compuestos con menos rigor.

En su traducción para la «Biblia de Jerusalén» francesa, D. Mollat nos ofrece los discursos en forma poética; uno de los pocos intentos modernos de hacerlo así en una Biblia destinada al gran público. No expone los principios en que se apoya para establecer la división en versos; pero, del mismo modo que Burney y Bultmann, hace esta división de acuerdo con el sentido. A veces, en su esfuerzo por presentar unos versos equilibrados en la traducción francesa, Mollat sacrifica el equilibrio de los versos griegos. Bultmann no hubiera tenido que hacer frente a este problema de traducción, pues imprime los versículos del evangelio en griego. Mollat dispone los versos en un esquema global, mientras que Bultmann lo quiebra al poner versos en posición subordinada.

Resulta un ejercicio muy interesante el estudio comparativo de los distintos intentos de disponer los discursos joánicos conforme a un esquema poético. Bultmann y Mollat quizá coincidan dos de cada tres veces acerca del número de versos en que cada versículo ha de dividirse. Sin embargo, a pesar de este tercio de discrepancias, ambos están más próximos entre sí que con respecto a Gächter. Por poner un solo ejemplo, Bultmann y Mollat tienen tres versos en 6,35, mientras que Gächter tiene cinco.

Es difícil dar prueba alguna concluyente que justifique una determinada distribución poética. Quizá todo lo que se pueda decir es que cuando se ha trabajado cierto tiempo con un material en busca de una estructura poética, uno termina por sentirse como envuelto por el ritmo. Por ello, con ciertas vacilaciones, nos hemos decidido a aplicar la estructura poética en nuestra traducción, a fin de ofrecer al lector la oportunidad de juzgar por sí mismo si hay o no en los versos joánicos un ritmo. Pero hemos de expresar una cautela. Nuestra distribución en versos sigue fielmente la del texto griego (invirtiendo en ocasiones el orden de los versos); por ello, cuando se requieren varias palabras para traducir un término griego, no siempre resultará fácil mantener la apariencia de proporción entre los versos. Subdividir los versos en la traducción, como hace Mollat de vez en cuando, significa tanto como ignorar la proporción del texto griego. Hemos traducido como un solo verso el doble «amén» (en cuanto a su traducción, cf. nota a 1,51), tan usado por el Jesús joánico para introducir un discurso. Estrictamente hablando, no entra en el esquema poético, pero no nos ha parecido que conviniera mantener una forma distinta para una sola línea.

No hemos dudado en consultar las reconstrucciones de Bultmann, Mollat y Burney, pero tampoco hemos tenido inconveniente en apartarnos de su división en versos cuando creíamos que estaba justificada otra distinta. En los casos difíciles, las conjeturas de un investigador valen tanto como las de otro, y el recurso a un hipotético original arameo no es realmente decisivo. A veces, la división de los versos ha de determinarse a partir de la división que aparece en el contexto. Por ejemplo, los cuatro primeros versos que hemos puesto en 12,26 podrían imprimirse realmente como dos:

> El que quiera servirme, que me siga;
> y allí donde esté yo, estará también mi servidor.

Sin embargo, hemos preferido hacer aquí una subdivisión y tratar las dos cláusulas adverbiales como versos distintos por analogía con las cláusulas condicionales de 12,24. En realidad, estas sentencias eran

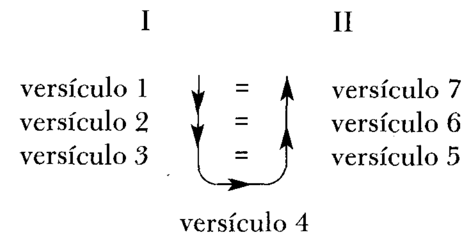
probablemente independientes en otro tiempo, por lo que no está clara la fuerza de la analogía. También 3,15, que hemos dispuesto como dos versos, podría formar muy bien uno solo. Sin embargo, hay un contraste evidente con la última parte de 3,16, que realmente ha de dividirse en dos versos, y este contraste ha determinado nuestra disposición de 3,15. A su vez, estos dos versículos nos han orientado en la forma de subdividir 3,20-21. En el contexto del Prólogo hemos dado forma de prosa al versículo 15 que se encuentra allí insertado, pues no responde a la cuidadosa disposición poética de este himno. Pero cuando estas mismas palabras vuelven a aparecer en el cuerpo del evangelio, responden al esquema poético de los discursos (1,30). Es decir, que seguimos unas normas de división flexibles.

Quizá merezca la pena advertir una vez más que la aplicación de una estructura poética significa únicamente que la prosa de los discursos posee un ritmo cuasi-poético. No creemos que sea posible encontrar constantemente rima, paralelismo estricto o una acentuación según un esquema exacto. Si bien es cierto que se trata de prosa poética, ello no significa que sea lírica ni mucho menos. El lenguaje de los discursos alcanza una monótona grandeza mediante la repetición de unas palabras sencillas, no de unos términos literariamente elevados. Por esta razón hemos traducido los discursos en un lenguaje ordinario (aparte de que carecemos de habilidad literaria para darles un verdadero valor poético, en el caso de que ello estuviera justificado).

IV. Rasgos característicos del estilo joánico

1. *Inclusión.*—Al final de un determinado pasaje, el evangelio mencionará frecuentemente un detalle o hará una alusión que recuerde algo mencionado al principio del mismo pasaje. Este rasgo, bien atestiguado en otros libros bíblicos, por ejemplo, en Sabiduría, sirve para delimitar una unidad o subdivisión de la misma al unir el principio y el final. Nótense las alusiones a los dos milagros de Caná en 2,11 y 4,46.54; las alusiones a Transjordania en 1,28 y 10,40; las referencias implícitas al cordero pascual en 1,29 y 19,36.

2. *Quiasmo.*—Paralelismo inverso. En dos unidades que comparten cierto número de rasgos paralelos, el primer versículo de I corresponde al último versículo de II, el segundo versículo de I corresponde al penúltimo de II, etc.



Pueden hallarse buenos ejemplos en 6,36-40 (p. 309) y en la organización del juicio ante Pilato (18,28-19,16).

3. *Doble sentido.*—Juan juega a veces con un doble sentido de las palabras, en arameo o en griego, por ejemplo: con *anothen,* «de arriba» o «de nuevo» en 3,3ss; en 4,10-11 con el doble sentido de «viva» o «corriente» para describir el agua; en 7,8 con la ambigüedad de «subir» (¿a Jerusalén o al Padre?).

4. *Malentendido.*—Este recurso es a veces la contrapartida del anterior; en otros casos está relacionado con el lenguaje simbólico de Jesús. Cuando Jesús habla a nivel celeste o eterno, sus observaciones son frecuentemente mal comprendidas por referirlas a una situación material o terrena. El agua y el pan que emplea para simbolizar su revelación no son comprendidos como tales símbolos por el auditorio (4,10ss; 6,32ss). Su cuerpo es el templo que ha de ser destruido y alzado de nuevo, pero los oyentes lo entienden en relación con el templo de Jerusalén (2,19-22). Esto puede responder en parte a un recurso literario intencionado, pues el malentendido trae consigo frecuentemente que Jesús se explique de manera más completa y haga de este modo más clara su doctrina. Sin embargo, como este simbolismo es el equivalente joánico del lenguaje parabólico de los sinópticos, también el malentendido joánico equivale a la falta de comprensión con que chocan las parábolas en la tradición sinóptica (Mc 4,12). Representa la incapacidad del mundo para ver la verdad.

5. *Ironía.*—Se hace que los adversarios de Jesús hagan afirmaciones despectivas, sarcásticas, incrédulas o, al menos, inadecuadas en el sentido que ellos les quieren dar. Sin embargo, irónicamente resulta que esas afirmaciones son muchas veces verdaderas o significativas en un nivel que ellos no captan. El evangelista se limita a consignar tales afirmaciones, dejándolas sin respuesta (o responde a ellas con un silencio elocuente), pues está seguro de que sus lectores creyentes adverti-

rán la verdad más profunda. Buenos ejemplos de ello son 4,12; 7,35.42; 8,22; 11,50.

6. *Notas aclaratorias.*—En el evangelio hallamos frecuentemente comentarios aclaratorios insertados en el curso narrativo del relato. Sirven para explicar algunos nombres (1,38.42) y símbolos (2,21; 12,33; 18,9); corrigen posibles malentendidos (4,2; 6,6); recuerdan al lector los acontecimientos conexos (3,24; 11,2) y le señalan reiteradamente quiénes son los personajes que intervienen en la conjura (7,50; 21,20). Tenney ha indicado cincuenta y nueve de estas notas; si no se prestaran a confusión, podrían muy bien colocarse al final de cada página como notas; E. V. Rieu así lo hace en sus traducciones del NT. Sin embargo, ello crea un problema de versificación; por ello hemos recurrido al razonable compromiso de los paréntesis, exceptuando el caso de la nota que hemos podido encajar sin violencias en el curso de la narración. Estas notas son a veces indicios del proceso redaccional que intervino en la composición del evangelio.

BIBLIOGRAFÍA

Idioma original

Schuyler Braun, *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question:* CBQ 26 (1964) 323-39. Buena bibliografía.

R. H. Gundry, *The Language Milieu of First-century Palestine:* JBL 83 (1964) 404-8.

Texto griego

1. Papiros Bodmer:

El P^{66} o Papiro Bodmer II, fechable en *ca.* 200, fue publicado por V. Martin, apareciendo los caps. 1-14 en 1956 y el resto en 1958. Correcciones a la edición de 1956 en Teeple y Walker, JBL 78 (1959) 148-52; también, Fee, JBL 84 (1965) 66-72. Cf. una buena bibliografía en NTA 2 (1958) 322. Martin y J. W. Barns publicaron en 1962 una edición revisada del P^{66}. Correcciones subsiguientes en Barns, «Muséon» 75 (1962) 327-29.

El P^{75} o Papiro Bodmer XV, fechable en *ca.* 200, fue publicado por Martin y R. Kasser en 1961.

En un artículo publicado en varias entregas, K. Aland ha analizado las relaciones de estos dos papiros y ha comparado sus respectivas lecturas: NTS 9 (1962-63) 303-13; NTS 10 (1963-64) 62-79, especialmente sobre P^{66}; NTS 11 (1964-65) 1-21, especialmente sobre P^{75}.

K. W. Clark, *The Text ot the Gospel of John in Third-century Egypt:* NovT 5 (1962) 17-24.

C. L. Porter, *Papyrus Bodmer XV (P^{75}) and the Text of Codex Vaticanus:* JBL 81 (1962) 363-76.

H. Zimmermann, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannesevangeliums:* BZ 2 (1958) 214-43.

En 1958 publicó R. Kasser el Papiro Bodmer III, una versión bohaírica (cóptica) del siglo IV hecha directamente del texto griego. En un artículo publicado en «Muséon» 74 (1961) 423-33, Kasser estudia este manuscrito en relación con los restantes testimonios cópticos de Jn.

2. Citas patrísticas:

J. N. Birdsall, *Photius and the Text of the Fourth Gospel:* NTS 4 (1957-58) 61-63

M.-E. Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques:* RB 57 (1950) 388-408.

Lectio Brevior, Potior: RB 58 (1951) 161-68.

Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile: RB 60 (1953) 347-71.

Forma poética

C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford 1925).

P. Gächter (o Gaechter; este autor usa ambas grafías en sus propias publicaciones), en una serie de artículos, ha tratado los siguientes pasajes:

Jn	1,1-18	ZKT 60 (1936) 99-111;
	5,19-30	NTAuf 65-68;
	5,19-47	ZKT 60 (1936) 111-20;
	6,35-58	ZKT 59 (1935) 419-41;
	8,12-59	ZKT 60 (1936) 402-12;
	10,11-39	ZKT 60 (1936) 412-15;
	13-16	ZKT 58 (1934) 155-207.

Rasgos estilísticos

H. Clavier, *L'ironie dans le quatrième évangile:* StEv I, 261-76.
O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums:* TZ 4 (1948) 360-72.
X. Léon-Dufour, *Trois chiasmes johanniques:* NTS 7 (1960-61) 249-55.
N. W. Lund, *The Influence of Chiasmus upon Structure of the Gospels:* ATR 13 (1931) 27-48, 405-33.
M. C. Tenney, *The Footnotes of John's Gospel:* «Bibliotheca Sacra» 117 (1960) 350-64.

X

CONTENIDO DEL CUARTO EVANGELIO

I. Contenido general

El mismo evangelio sugiere la siguiente división:

1,1-18: Prólogo

Un primitivo himno cristiano, compuesto probablemente en círculos joánicos, adaptado como pórtico a la narración evangélica de la vida de la Palabra encarnada.

1,19-12,50: El Libro de los Signos

El ministerio de Jesús, que se manifiesta en signo y palabra a su pueblo como revelación de su Padre, y es rechazado.

13,1-20,31: El Libro de la Gloria

A los que creen en él, Jesús muestra su gloria retornando al Padre en «la hora» de su crucifixión, resurrección y ascensión. Una vez colmado de gloria, comunica el Espíritu vivificante.

21,1-25: Epílogo

Relato adicional de las apariciones en Galilea después de la resurrección.

Estas dos últimas divisiones se tratan en el siguiente volumen.

Está fuera de dudas que el final del cap. 12 y el comienzo del cap. 13 indican claramente un corte en la narración. En 12,37-43 hay una

descripción sumaria y un análisis del ministerio público de Jesús y de su impacto sobre el pueblo; 12,44-50 son las últimas palabras de Jesús dirigidas al pueblo en general. En 13,1-3 hay un cambio de perspectiva señalado por las palabras «era antes de Pascua. Sabía Jesús que había llegado para él la hora de pasar de este mundo al Padre». Todas las palabras de Jesús en el cap. 13-17 van dirigidas «a los suyos» (13,1), sus discípulos, a los que ama y que han creído en él. El espíritu de estas dos principales divisiones del evangelio se resume en dos versículos del Prólogo (1,11-12), donde se ponen en contraste su pueblo que le rechaza y los que le aceptan, convirtiéndose por ello en hijos de Dios. La segunda división del evangelio termina en 20,30-31, una conclusión que es a la vez un comentario sobre el contenido e intención del evangelio. En el segundo volumen expondremos las razones que hay para considerar el cap. 21 como un epílogo.

Hemos dado el título de «Libro de los Signos» a 1,19-12,50 porque estos capítulos se refieren principalmente a los milagros de Jesús, a los que se da el nombre de «signos», y a los discursos que interpretan estos mismos signos. En contraste, el término «signo» sólo aparece en la segunda división del evangelio en la declaración sumaria de 20,30. La segunda división, que narra los sucesos ocurridos desde la tarde del jueves de la última cena hasta la aparición de Jesús a sus discípulos después de la resurrección, tiene presente en todo momento el tema del retorno de Jesús a su Padre (12,1; 14,2.28; 15,26; 16,7.28; 17,5.11; 20,17). Este retorno significa la glorificación de Jesús (13,31; 16,14; 17,1.5.24); por ello, Jesús resucitado se aparece a sus discípulos en su condición de Señor y Dios (20,25.28), y de ahí el título que le hemos dado de «Libro de la Gloria». Los signos del primer libro prefiguraban la gloria de Jesús para aquellos que tenían fe suficiente y podían ver más allá de los signos su significado (2,11; 11,4.40), pero muchos recibieron aquellos signos con una visión limitada y una fe insuficiente. La acción del segundo libro, dirigida a los que habían creído en los signos del primero, hace realidad lo que había sido anticipado por los signos del primer libro, de forma que el Prólogo puede exclamar: «Y contemplamos su gloria: gloria de Hijo único del Padre» (1,14).

II. Contenido general del libro de los signos

Proponemos dividir este libro en cuatro partes; el contenido detallado de cada una de ellas se dará al principio de la exposición de la misma. En las páginas siguientes nos contentaremos con ofrecer un esquema general de todo el libro con las subdivisiones principales, de forma que el lector pueda seguir cómodamente nuestra exposición de los principios que nos han orientado para establecer la división del Libro de los Signos.

¿Qué indicios nos ofrece el mismo evangelio para determinar las divisiones del Libro de los Signos? Las numerosas discusiones de los investigadores acerca de cómo debe dividirse este libro del evangelio indican ya que los indicios no son muy claros. Después del Prólogo sigue una narración relativamente continua desde 1,19 hasta 12,50. El evangelio nos va dando algunos datos sobre el paso del tiempo, por ejemplo, las tres Pascuas mencionadas en 2,13; 6,4 y 11,55; pero en estos casos se trata únicamente de situar un determinado relato, y nada viene a sugerir que puedan utilizarse como indicativos para una división del evangelio. El mismo evangelio no da pie para dividir el ministerio de Jesús en dos o en tres años.

Si hablamos de un Libro de los Signos no es imposible que precisamente los *signos* representen una clave para dividir el libro. Se narran con cierto detalle los siguientes signos milagrosos:

1. El cambio del agua en vino en Caná (2,1-11).
2. La curación del funcionario real en Caná (4,46-54).
3. La curación del paralítico en el estanque de Betesda (5,1-15).
4. La multiplicación de los panes en Galilea (6,1-15).
5. Jesús camina sobre el mar de Galilea (6,16-21).
6. Curación de un ciego en Jerusalén (9).
7. La resurrección de Lázaro en Betania (11).

DIVISIÓN DEL LIBRO DE LOS SIGNOS
(1,19-12,50)

Primera parte: Los días iniciales de la revelación de Jesús (1,19-51; 2,1-11).

I. 1,19-34 El testimonio de Juan Bautista:
(19-28) Sobre su propia misión en relación con el que ha de venir;
(29-34) Sobre Jesús.

II. 1,35-51 Los discípulos del Bautista acuden a Jesús cuando éste se manifiesta:
(35-42) a. Dos discípulos: Jesús reconocido como maestro;
b. Simón Pedro: Jesús como Mesías;
(43-51) a. Felipe: Jesús como plenitud de la Ley y los profetas;
b. Natanael: Jesús como Hijo de Dios y Rey de Israel;
—Una sentencia sobre el Hijo del Hombre.

(2,1-11. Los discípulos creen en Jesús cuando éste manifiesta su gloria en Caná; este episodio sirve a la vez para dar fin a la primera parte y comienzo a la segunda.)

Segunda parte: De Caná a Caná: diversas respuestas al ministerio de Jesús en los distintos sectores de Palestina (2-4).

I. 2,1-11 El primer signo en Caná de Galilea: el agua convertida en vino.
12 Transición: Jesús marcha a Cafarnaún.

II. 2,13-22 Purificación del templo de Jerusalén.
23-25 Transición: reacciones ante Jesús en Jerusalén.

III. 3,1-21 Conversación con Nicodemo en Jerusalén.
22-30 Testimonio final del Bautista en favor de Jesús.
31-36 Discurso de Jesús completando lo anterior.
4,1-3 Transición; Jesús sale de Judea.

IV. 4,4-42 Conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob.
43-45 Transición; Jesús entra en Galilea.

V. 4,46-54 El segundo signo en Caná de Galilea: curación del hijo del funcionario; la familia cree.
(Este episodio sirve a la vez para dar fin a la segunda parte y comienzo a la tercera.)

Tercera parte: Jesús y las principales fiestas de los judíos (5-10, sirviendo de introducción 4,46-54).

(4,46-54. *Jesús da la vida al hijo del funcionario en Caná.*)

I. 5,1-47 EL SÁBADO: Jesús realiza en sábado obras que sólo Dios puede hacer:
(1-15) El don de la vida [curación] al hombre del estanque de Betesda en Jerusalén;
(16-47) Discursos explicando el don de la vida y su obra en sábado.

II. 6,1-17 LA PASCUA: Jesús da un pan que sustituye al maná del éxodo
(1-21) Multiplicación de los panes; Jesús camina sobre el mar;
(22-24) Transición: la multitud acude a Jesús.
(25-71) Discurso explicando la multiplicación.

III. 7,1-8,59 LOS TABERNÁCULOS: Jesús en lugar de las ceremonias del agua y de la luz:
7 (1-13) Introducción: ¿subirá Jesús a la fiesta?
(14-36) Primer episodio: discurso en el día medianero de la semana de las fiestas:
(37-52) Segundo episodio: el último día de la fiesta:
[7,53-8,11: *la adúltera, una interpolación no joánica*].
8 (12-59) Tercer episodio: Discursos varios.
9,1-10,21 Secuelas de los Tabernáculos:
9 (1-41) Curación del ciego de nacimiento: Jesús como luz.
10 (1-21) Jesús como puerta del redil y pastor.

IV. 10,22-39 LA DEDICACIÓN: Jesús, Mesías e Hijo de Dios, es consagrado en lugar del altar:
(22-31) Jesús como Mesías;
(32-39) Jesús como Hijo de Dios.
40-42 Aparente conclusión al ministerio público.

Cuarta parte: Jesús avanza hacia la hora de la muerte y la gloria (11-12).

I. 11,1-54 Jesús da la vida a los hombres; los hombres condenan a muerte a Jesús:
(1-44) Jesús da la vida a Lázaro: Jesús como la vida;
(45-54) El Sanedrín condena a muerte a Jesús; retirada a Efraím.
55-57 Transición: ¿subirá Jesús a Jerusalén para la Pascua?

II. 12,1-36 Escenas preparatorias para la Pascua y la muerte:
(1-8) Jesús es ungido en Betania para la muerte:
(9-19) Las multitudes aclaman a Jesús que entra en Jerusalén;
(20-36) La llegada de los griegos señala que ha llegado la hora.

Conclusión: Valoración y resumen del ministerio de Jesús (12,37-50):

12 (37-43) Valoración del ministerio de Jesús en su pueblo;
(44-50) Un discurso suelto de Jesús usado como proclamación sumaria.

Un simple vistazo basta para caer en la cuenta de que los signos distribuidos a lo largo de los capítulos de Juan difícilmente podrían servir de base para una adecuada división de este evangelio. Hemos de tener en cuenta además que no se trata de los únicos signos mencionados en el Libro de los Signos, ya que se hacen continuas referencias, a veces implícitas, a otros signos en 2,23; 4,45; 7,4; 12,37 (cf. también 20,30). El hecho de que se narren por extenso *siete* signos ha fascinado a algunos, ya que el esquema septenario salta a la vista en otra obra de la escuela joánica: concretamente, en el Apocalipsis. Boismard, *art. cit.*, ha hecho un arte sutil del descubrimiento de *sietes* en el cuarto Evan-

gelio: siete milagros, siete discursos, siete símiles usados por Jesús, siete títulos en el cap. 1, siete días en los caps. 1-2, siete etapas en la vida de Jesús, etc. Pero un examen atento lleva a sospechar que se trata de un esquema impuesto al evangelista, que nunca da la más ligera señal de que piense en tales sutilezas y tampoco utiliza el término «siete» (en contraste con el Apocalipsis). Por ejemplo, ¿pretende el evangelista tratar los signos 4) y 5) como dos signos realmente distintos?

Dodd, *Interpretación,* divide el Libro Primero en siete episodios, lo que constituye una distribución algo más satisfactoria que la de los siete signos:

1. El Nuevo Principio (2,1-4,42).
2. La Palabra vivificante (4,46-5,47).
3. El Pan de vida (6).
4. Luz y Vida (7-8).
5. Juicio por la luz (9,1-10,21) y apéndice (10,22-39).
6. Victoria de la Vida sobre la Muerte (11,1-53).
7. Vida a través de la Muerte (12,1-36).

Es válido el principio general de Dodd, consistente en unir cada signo con un discurso interpretativo, y su brillante análisis de muchas de estas unidades dejará una huella permanente en los estudios joánicos. Pero subsiste un problema de distribución general. Hay cierta unidad en los caps. 2-4, pero ¿ha de considerarse en pie de igualdad esta «unidad» con un solo capítulo como el 11? Los caps. 2-4 se componen de al menos cinco relatos distintos con diferentes localizaciones; el cap. 11 consta sustancialmente de una sola narración bien trabada. ¿No se habrá dejado impresionar Dodd en exceso por el deseo de encontrar un esquema septenario en el evangelio?

Nosotros proponemos nuestra división con todas las reservas, ya que nos damos cuenta del riesgo de imponer nuestros puntos de vista al autor del cuarto Evangelio. Pero sostenemos que en el mismo evangelio hay ciertos indicios que apoyan esta división en sus líneas generales. Por ejemplo, el tema de Juan Bautista y sus discípulos que se hacen discípulos de Jesús sirve de nexo a 1,19-2,11, nuestra primera parte. El mismo evangelio se encarga de establecer una conexión entre el primero y el segundo signo de Caná, los dos episodios que sirven para enmarcar nuestra segunda parte. El relieve que se da a las fiestas como ocasión y a la vez tema de los discursos de Jesús está indicado

por el mismo evangelista en los caps. 5-10, nuestra tercera parte. No sólo el tema de Lázaro, sino ciertas peculiaridades estilísticas confieren cierta unidad a los caps. 11-12, nuestra cuarta parte.

Además, en esta división hay un intento deliberado de respetar la fluidez del pensamiento evangélico. En el Apocalipsis está completamente claro que el último miembro de una serie de siete asuntos es al mismo tiempo el comienzo de la serie siguiente: por ejemplo, en Ap 8,1, el séptimo sello inicia la serie de las siete trompetas. No nos gusta transferir rasgos peculiares del Apocalipsis en su calidad de libro apocalíptico (por ejemplo, los esquemas numéricos) al evangelio, libro perteneciente a un género literario distinto, pero, a pesar de todo, sugerimos que este rasgo consistente en que las ideas se solapan a veces puede servir también para establecer la división del evangelio. Por ejemplo, el evangelista liga claramente el episodio de Caná con el anterior al subrayar el cometido de los apóstoles (2,2.11); además, al advertir que se trata del primer signo de Jesús en Caná, está ya anticipando lo que ha de venir después. El mismo problema nos sale al paso a propósito del segundo milagro de Caná (4,46-54) que mira hacia atrás, al recordarnos el primer milagro de Caná, pero también se anticipa a plantear el tema de la vida, que se resume en el cap. 5. Se acabarían las interminables discusiones acerca del lugar que se ha de atribuir a esas episodios en una división del evangelio admitiendo que cumplen el doble cometido de dar fin a una parte y comienzo a la siguiente.

Los temas de las distintas partes del Libro de los Signos

Primera parte: su contenido salta a la vista en la división que hemos hecho. La cuestión adicional de si esta parte se unifica por el tema de los siete días de la nueva creación se discutirá a propósito de 2,1-11.

Segunda parte: hay al menos dos temas principales que se hacen presentes a lo largo de toda esta segunda parte. Si bien el evangelista los sugiere con bastante claridad, no es posible señalar en qué subdivisión son tratados más directamente; el deseo de un desarrollo lógico ha llevado a los intérpretes a forzar estos temas más allá de lo que expresamente pretendía el evangelista. El primer tema es el de la sustitución de las instituciones y las ideas religiosas de los judíos por la persona de Jesús:

En I: sustitución del agua para las purificaciones de los judíos.

En II: sustitución del templo.

En IV: sustitución del culto practicado en Jerusalén y en el Garizim.

Sin embargo, en III no hay una clara referencia a la sustitución. La sugerencia de que Jesús sustituye el nacimiento en el pueblo elegido por el nacimiento desde lo alto es forzada. Es posible que en V tengamos una sustitución de la fe inadecuada en los signos, pero difícilmente podría decirse que se trata de una idea religiosa específicamente judía.

El segundo tema es el de las diferentes reacciones de personas y grupos ante Jesús:

En I: los discípulos creen en Caná de Galilea.

En la transición de 2,23-25, muchos habitantes de Jerusalén creen inadecuadamente en sus signos:

En III: Nicodemo, en Jerusalén, cree inadecuadamente.

En IV: la samaritana cree con ciertas dudas (4,29); la población samaritana cree más plenamente (4,42).

En la transición de 4,43-45, muchos galileos creen inadecuadamente en sus signos:

En V: el funcionario real y su familia llegan a la fe sobre la base de la palabra y el signo de Jesús.

Se siente la tentación de ver en esta secuencia un desarrollo lógico. Se ha sugerido el de un crecimiento en la fe a partir de Nicodemo, un judío, pasando por la samaritana (una mujer semijudía) hasta el funcionario real, un gentil. Sin embargo, la designación del funcionario como gentil tiene por base su identificación con el centurión de los sinópticos; Juan no menciona tal cosa, y es difícil que el mismo evangelista esperase de sus lectores que hicieran tal conjetura. Otros investigadores ven aquí una progresión geográfica: la fe se va haciendo más firme conforme Jesús avanza desde Jerusalén a través de Samaría hasta Galilea. Pero en 4,43-45 la fe de los galileos es igual que la fe de los jerosolimitanos en 2,23-25; además, entre la fe de la población samaritana en 4,42 y la fe de la familia del funcionario en 4,53 no hay tanta diferencia. Hemos de cuidarnos de ser más ingeniosos que el mismo evangelista.

Tercera parte: está dominada por los actos y discursos de Jesús con ocasión de las grandes fiestas judías. Sin embargo, la relación entre lo que se dice y el tema de la fiesta es más notoria en unos casos que en otros. Las subdivisiones II y III son las más claras; en IV, sin embargo, la referencia al tema de la Dedicación resulta sutil y se limita a un solo

versículo (10,36). Hay temas subordinados: el simbolismo, relacionado con el éxodo, del maná y el agua de la roca, que sirve para unir los caps. 6 y 7; la oposición a los fariseos, que une los caps. 9 y 10. El tema de la luz ilustrado en el cap. 9 se recoge en la siguiente parte al proponerse el tema de la vida en el cap. 11; hay además numerosos paralelismos entre estos dos capítulos.

Cuarta parte: el tema de la vida y la muerte que domina toda esta parte se centra en torno a Lázaro. En el comentario expondremos los detalles de crítica literaria que inducen a pensar que esta parte tiene su propia historia peculiar.

BIBLIOGRAFÍA

M.-E. Boismard, *L'Évangile à quatre dimensions:* LumVi 1 (1951) 94-114.

A. Feuillet, *Essai sur la composition littéraire de Joh. IX-XII,* en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (París 1957) 478-93. Traducción inglesa en JohSt 129-47.

H. van den Bussche, *De Structuur van het vierde Evangelie:* «Collationes Brugenses et Gandavenses» 2 (1956) 23-42, 182-99.

XI

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

No hemos pretendido dar una bibliografía joánica completa; se citan únicamente aquellas obras que hemos utilizado, prestando especial atención a las más recientes. En cuanto al sistema de referencias a esta bibliografía, cf. p. 13.

C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (Londres 1956).

J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (2 vols.; ed. por A. H. McNeile; Edimburgo 1928).

M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [2]1954).

J. Blinzler, *The Trial of Jesus* (Westminster 1959).

F.-M. Braun, *Jean le Théologien* (abr. JeanThéol), I: *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne,* 1959; II: *Les grandes traditions d'Israël,* 1964; III: *Sa théologie: Le mystère de Jésus-Christ,* 1966 (París).

R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (ed. con suplemento; Gotinga [16]1959).

O. Cullmann, *Early Christian Worship* (abr. ECW; SBT 10; Londres 1953).

C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953, [8]1968; trad. española: Interpretación del cuarto Evangelio, Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

—*Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963, [3]1965; trad. española: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio,* Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40; Londres 1963).

Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford 1960).

E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (ed. por F. N. Davey; Londres ²1947).
M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (París ⁸1948).
R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (ed. por C. F. Evans; Oxford 1956).
A. Loisy, *Le Quatrième Évangile* (París ¹1903; París ²1921). Referencias a la segunda edición, mientras no se indique lo contrario.
G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (Moffatt Commentaries; Nueva York 1929).
D. Mollat, *Introductio in exegesim scriptorum sancti Joannis* (Roma 1961).
A. Richardson, *The Gospel According to Saint John* (Torch Commentaries; Londres 1959).
A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart ³1960).
E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (5 vols.; Edimburgo 1890).
D. M. Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (Yale 1965).
H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Gotinga ¹⁰1963).
V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres 1953, ⁶1963; trad. española: *El Evangelio según Marcos,* Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960).
H. van den Bussche, *L'Évangile du Verbe* (2 vols.; Bruselas 1959 y 1961).
B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John* (reed. por A. Fox; Londres 1958 [original 1880]).
A. Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan* (Barcelona 1967).
M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel* (Cambridge 1960).

I

EL PRÓLOGO

Un primitivo himno cristiano, compuesto probablemente en círculos joánicos, adaptado como pórtico a la narración evangélica de la vida de la Palabra encarnada.

1. *EL HIMNO INTRODUCTORIO* (1,1-18)

Primera estrofa

1 1 En el principio existía la Palabra;
la Palabra estaba en la presencia de Dios,
y la Palabra era Dios.
2 Estaba junto a Dios en el principio.

Segunda estrofa

3 Por ella todas las cosas empezaron a existir,
y al margen de ella nada empezó a existir.
4 Lo que en ella hubo empezado a existir era vida,
y esta vida era la luz de los hombres.
5 La luz brilla en las tinieblas,
porque las tinieblas no la vencieron.

(6 Hubo un hombre, enviado por Dios, llamado Juan 7 que vino
como testigo para testificar en favor de la luz a fin de que gracias a él
todos los hombres creyeran; 8 pero sólo para dar testimonio a favor de
la luz, porque él mismo no era la luz. 9 ¡La luz verdadera que ilumina a
todo hombre estaba viniendo al mundo!)

Tercera estrofa

10 Estaba en el mundo,
y el mundo había sido hecho por ella;
pero el mundo no la reconoció.
11 Vino a lo suyo;
pero los suyos no la aceptaron.
12 Pero a todos los que la aceptaron
les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios.

Es decir, a los que creen su nombre: 13los que fueron engendrados no por sangre, ni por deseo carnal, ni por deseo humano, sino por Dios.

Cuarta estrofa

14 Y la Palabra se hizo carne
e hizo su morada entre nosotros.
Y nosotros hemos visto su gloria,
la gloria de un Hijo único que procede del Padre,
lleno de amor constante.

(15 Juan dio testimonio de ella al proclamar: «Éste es aquél de quien yo os dije: "El que viene después que yo está por encima de mí, porque existía antes que yo"».)

16 Y de su plenitud
todos nosotros hemos participado:
amor por amor.

17 Pues si la Ley fue un don a través de Moisés, este amor constante vino a través de Jesucristo. 18 Nadie ha visto jamás a Dios; es Dios el Hijo único, siempre junto al Padre, el que lo ha revelado.

15: *dio testimonio*. En presente histórico.

NOTAS

1,1. *En el principio.*—En la Biblia hebrea, el primer libro (Génesis) se designa por sus palabras iniciales, «En el principio»; salta a la vista, por consiguiente, el paralelismo entre el Prólogo y el Génesis. Este paralelismo se mantiene en los versículos siguientes, donde se recogen los temas de la creación y de la luz y las tinieblas del Génesis. La versión que da Juan de la frase inicial de Gn 1,1, que coincide con la de los LXX, refleja una manera de entender este versículo evidentemente muy difundida en la época del NT; no es necesario que nos dé el sentido original que pretendió el autor del Génesis. E. A. Speiser traduce: «Cuando Dios determinó crear cielo y tierra...»

principio. No se trata, como en el Génesis, del principio de la creación, ya que ésta aparece en el v. 3. El «principio» se refiere aquí más bien al período anterior a la creación; designa, en sentido más cualitativo que temporal, la esfera de Dios. Nótese cómo empieza el Evangelio según Marcos: «*Principio* del evangelio de Jesucristo [el Hijo de Dios]...»

existía la Palabra. Desde tiempos de Crisóstomo, los comentaristas han reconocido que el «era» tiene distintas connotaciones cada una de las tres veces que se usa en el v. 1: existencia, relación y predicación, respectivamente. «La Palabra existía» tiene afinidad con el «yo soy» de las afirmaciones de Jesús en el cuerpo del evangelio (cf. Apéndice IV). No cabe especulación alguna acerca de cómo accedió al existir la Palabra; la Palabra simplemente existía.

en la presencia de Dios. Aquí y en el v. 2 tratamos de dar una traducción en que se mantenga la ambigüedad de la expresión griega *pros ton theon.* Se han propuesto fundamentalmente dos traducciones: a) «con Dios» = compañía. BDF 239[1], señala que si bien *pros* con acusativo implica normalmente movimiento, a veces se utiliza en el sentido de compañía, conforme a la debilitación general en el griego helenístico de la distinción entre preposiciones de movimiento y de localización, por ejemplo, entre *eis* y *en.* La idea de compañía previa a la creación aparece en Jn 17,5: «gloria que yo tuve *junto a [para] ti* antes de que el mundo existiera». Cf. la lectura alternativa de 7,29. *b)* «para con Dios» = relación. En un artículo de Bib 43 (1962) 366-87, De la Potterie afirma decididamente que en el griego de Juan no se ha perdido el sentido dinámico de *pros* y *eis.* Insiste en que cuando Juan usa *pros* con acusativo no da a entender la idea de compañía. Se fija (pp. 380ss) en el v. 18, que forma una inclusión con el v. 1, y en la expresión que allí aparece, *eis ton kolpon* (literalmente, «hacia el seno del Padre», o como nosotros hemos traducido, «siempre junto al Padre»). Su argumento basado en el v. 18 a favor de la interpretación dinámica del *pros* del v. 1 depende, sin embargo, del empleo dinámico de *eis* en el v. 18, cosa que se discute. También se argumenta a partir de 1 Jn 1,2, «.. vida eterna tal como existía en la presencia del Padre *[pros tan patera]*». Sin embargo, teniendo en cuenta que el sujeto de esta expresión es «vida», parece implicarse una comunión más que una relación. Las comparaciones entre Juan y 1 Jn sobre la base del vocabulario ofrecen dificultad, ya que unas mismas palabras aparecen en ambos libros con matices ligeramente distintos. Nuestro punto de vista es que en Jn 1,1 b hay un matiz de relación, pero sin la precisión que algunos desearían ver en esta relación entre la Palabra y Dios Padre, de filiación, por ejemplo.

presencia de Dios. Theos se usa aquí con artículo. Cuando se alude simultáneamente al Padre, a Jesús y al Espíritu Santo es frecuente el uso de *ho theos* para designar a Dios Padre (2 Cor 13,13). El v. 18, que forma inclusión con el v. 1, habla del Padre, al igual que el paralelo recién mencionado de 1 Jn 1,2. Al subrayar la relación entre la Palabra y Dios Padre, el v. 1b los diferencia implícitamente al mismo tiempo.

era Dios. El v. 1c ha sido objeto de largas discusiones, pues se trata de un texto capital en relación con la divinidad de Jesús. No hay artículo delante de *theos*, al revés de lo que ocurría en lb. Algunos lo explican por la simple regla

gramatical de que los sustantivos predicativos van generalmente sin artículo (BDF 273). Sin embargo, admitiendo que *theos* es muy probablemente un predicado, esta regla no es necesariamente válida en el caso de una afirmación de identidad como, por ejemplo, en las fórmulas «yo soy...» (Jn 11,25; 14,6, con artículo). Para mantener en la traducción el matiz distinto de *theos* con y sin artículo, algunos (Moffatt) prefieren traducir: «La Palabra era divina.» Pero esto nos parece muy inconsistente; además, en griego existe el adjetivo «divino» *(theios)* que el autor prefirió no utilizar. Haenchen, 313[38], se opone a esto último porque cree que ese adjetivo tendría un regusto literario que no encaja en el vocabulario griego de Juan. La NEB parafrasea este verso así: «Lo que Dios era, lo era la Palabra», lo que ciertamente resulta mejor que «divina». Sin embargo, en el caso de un moderno lector cristiano, al que el trasfondo trinitario tiene acostumbrado a pensar en «Dios» como en un concepto más amplio que el de «Dios Padre», la traducción «la Palabra era Dios» resulta completamente correcta. Esta lectura se refuerza si recordamos que en el evangelio, tal como nosotros lo conocemos, la afirmación de 1,1 tiene casi con certeza la intención de formar una inclusión con 20,28, donde, al final del evangelio, Tomás confiesa a Jesús como «Dios mío» *(ho theos mou).* Estas expresiones representan la respuesta joánica afirmativa a las acusaciones dirigidas contra Jesús en el sentido de que no tenía razón al hacerse igual a Dios (10,33; 5,18). Admitimos, a pesar de todo, que entre el «la Palabra era Dios» del Prólogo y la posterior confesión de la Iglesia reconociendo a Jesucristo como «Dios verdadero de Dios verdadero» (Nicea) media una fuerte evolución en términos de pensamiento filosófico y una problemática distinta. Cf. el comentario.

3. *todas las cosas empezaron a existir.* A partir del siglo II se ha visto en estas palabras una referencia a la creación. Pollard, *art. cit.,* las tiene por alusivas en sentido más amplio a todas las acciones exteriores de Dios, incluyendo la historia de la salvación, ya que el cuarto Evangelio no se muestra interesado en la cosmología. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el Prólogo posee una historia independiente del evangelio y que no ha de responder necesariamente a la misma teología que éste. En cualquier caso, «todas las cosas» es un concepto más amplio que «el mundo», la esfera del hambre, que se mencionará en los vv. 9-10. El verbo «empezar a existir» corresponde a *egeneto,* empleado constantemente por los LXX para describir la creación en Gn 1.

al margen de ella. Boismard, 11, insiste en que «sin ella» no es una traducción correcta, ya que se trata de expresar no sólo la idea de causalidad, sino también la de presencia.

3b-4. Estos versos se dividen a veces de otra manera, así: «3b y al margen de ella no empezó a existir nada de cuanto empezó a existir. / 4 En ella había

vida», de forma que la cláusula «que empezó a existir» completaría el v. 3 en vez de dar comienzo al v. 4. Esta división es la que hallamos en la Vulgata Clementina, y según Mehlmann, *De mente,* ésta fue la división de Jerónimo (excepto en un caso). Pero De la Potterie, *De interpretatione* insiste en que Jerónimo adoptó esta división sólo a partir de 401 d. C. por razones apologéticas. La mayor parte de los comentaristas modernos prefiere la división que hemos adoptado en nuestra traducción, con la excepción de Barrett y Haenchen. En un intento de probar que nuestra división es la más antigua, Boismard, 14, aduce una impresionante lista de autores patrísticos que la usaron, y sugiere que la otra división fue introducida en el siglo IV como un recurso apologético contra los arrianos. Los arrianos mantenían la misma división que nosotros, «lo que en ella hubo empezado a existir era vida», para probar que el Hijo había experimentado un cambio, y que por ello no era verdaderamente igual al Padre. Para oponerse a esto, los Padres ortodoxos se decidieron por la otra división, que privaba de su base a la interpretación arriana. Pero no todos los investigadores aceptan que éste sea el origen de la división alternativa. Mehlmann, *A Note,* trata de demostrar que es prearriana, y Haenchen sugiere que *nuestra* puntuación es de origen gnóstico. En cualquier caso, el ritmo poético del Prólogo está a favor de la división que adoptamos, ya que el paralelismo climático o «escalonado» de los versos requiere que el final de uno enlace con el comienzo del siguiente. En nuestra división, el «empezó a existir» del v. 3 empalma con el «hubo empezado a existir» del comienzo del v. 4. Por otra parte, en Qumrán (1 QS 11,11) tenemos un interesante paralelo de 3b que confirma nuestra lectura: «Y por su conocimiento todo ha comenzado a existir, y por su pensamiento dirige él todo lo que existe, y *sin él nada ha sido hecho*». Cf. De la Potterie para una exposición exhaustiva de todo el problema.

4a. *Lo que en ella hubo empezado a existir era vida.* Este v. presenta cinco dificilísimos problemas: a) «Lo que *hubo empezado a existir*». El Prólogo pasa del aoristo *egeneto,* «empezó a existir», que se había usado dos veces en el v. 3, a un perfecto, *gegonen,* «hubo empezado a existir». Algunos creen que se trata aquí de dar una idea genérica del ser creado, «*todo* lo que hubo llegado a existir». Normalmente, sin embargo, el tiempo perfecto sirve para destacar la idea de duración: algo ocurrió en el pasado, pero todavía tiene efecto en el momento de hablar. *b)* ¿«En ella» o «en ello»? Van Hoonacker en 1901 y Loisy en 1903 sugirieron una posibilidad que no había sido advertida por los anteriores comentaristas: concretamente, que esta expresión debería traducirse por «en ello», considerándola como un *casus pendens* en que se resumiría «lo que hubo empezado a existir». La traducción resultante, «Lo que hubo comenzado a existir, en ello había vida» ofrece serias dificultades. Si se hubiera tratado de resumir lo anterior, la expresión adecuada hubiera sido *en touto* («en esto»); por otra parte, la palabra «vida» va sin artículo, por lo que ha de ser un predicado, no un sujeto. También el paralelismo «escalonado»

sugiere que «vida», en 4b, ha de tomarse como predicado, pues de otro modo lo que es predicado en 4a sería sujeto en 4b. Mollat, en SB, opta por otra variante de la traducción «en ello»: «Lo que hubo llegado a existir, en ello era ella vida.» Esta traducción elude algunas de las dificultades a que nos hemos referido, pero introduce como sujeto el pronombre implícito en el verbo, cosa de que no hay ningún otro ejemplo en los vv. 1-5. Cf. Lacan, 67-69. *c)* Si aceptamos la lectura «en ella», ¿a qué grupo de palabras la asociamos? Hay dos lecturas posibles: «Lo que hubo comenzado a existir —era vida en ella» y «Lo que hubo comenzado a existir en ella— era vida».

Muchos entre los modernos comentaristas aceptan la primera lectura, «era vida en ella», en lo que coinciden con Eusebio, Cirilo de Alejandría, Agustín y la mayor parte de los Padres latinos. Esta traducción suele dar por supuesto que el sujeto, «lo que hubo llegado a existir», ha de tomarse en el mismo sentido que «todas las cosas» que llegaron a existir del v. 3, es decir, que se refiere al conjunto de la creación. Sin embargo, 4b («esta luz era la vida de los hombres») parece indicar que «lo que hubo llegado a existir» de 4a se refiere no a toda la creación, sino sólo a los seres vivos o, más verosímilmente, a los hombres. Otra dificultad que presenta esta traducción es la dureza de la expresión verbal, por lo que muchos recurren a una paráfrasis: «halló vida» o «estaba vivo». También el tiempo verbal resulta duro, ya que sería de esperar un presente: «está vivo en ella». Por estas razones, Lacan y Vawter han juzgado recientemente demasiado dura esta traducción. Si el autor del Prólogo trataba de expresar los mismos sentimientos que el himno de Col 1,17, «En él subsisten todas las cosas», eligió una forma muy oscura de decirlo.

Orígenes, Hilario, Ambrosio y los más antiguos Padres griegos aceptaron la segunda lectura: «Lo que hubo *empezado a existir en ella*—era vida.» Ésta es la lectura que normalmente sugeriría la posición de «en ella» en el griego. La cláusula «lo que hubo empezado a existir en ella» nada tiene que ver con un supuesto cambio acaecido dentro de la Palabra o con la preexistencia de las ideas divinas en la Palabra. Más bien, siguiendo la idea del v. 3, la cláusula representa una reducción de lo creado; el v. 4 va a hablar no de toda la creación en conjunto, sino de una creación especial en la Palabra. *d)* ¿«era vida» o «es vida»? Hay suficiente base textual para leer un tiempo presente en el v. 4a; sin embargo, los dos papiros Bodmer apoyan el imperfecto. El mismo tiempo es exigido en los dos versos de 4, y los testimonios a favor del imperfecto en 4b son abrumadores (a pesar de que Boismard, 12, prefiere corregirlo y leer el presente en ambos versos). Sugerimos que el tiempo original en 4a era el imperfecto, pero que algunos escribas lo cambiaron por el presente porque encajaba mejor con la lectura de que antes hemos hablado, «Lo que hubo empezado a existir *es* vida en ella». *e)* «vida»: ¿se refiere a la vida natural o a la vida eterna? Si se supone que el sujeto del verso 4a es toda la creación, la vida eterna resultaría singularmente inadecuada. Pero si, como sugerimos nosotros, se piensa en un aspecto especial de la creación, es decir, la creación en la

Palabra la vida eterna resulta entonces sumamente apropiada. El término que significa aquí «vida» *(zōē;* cf. Apén. I:6) nunca significa en Juan o en las epístolas joánicas la vida natural. La identificación de esta vida con la luz de los *hombres* en el verso siguiente nos hace pensar que se refiere a la vida eterna. En el Prólogo a 1 Jn (1,2) se especifica que «vida» es la «vida eterna».

4b. *esta vida era la luz.* Algunos preferirían invertir el sujeto y el predicado: «la luz de los hombres era esta vida», y aducen 8,12, «la luz de la vida» (cf. exposición de Boismard, 18-19). Una vez más, el paralelismo «escalonado» sugiere que «luz» es el predicado, ya que es el sujeto en 5a. El simbolismo de la luz remite a Gn 1.

5. *brilla.* Bultmann, 26[4], sugiere que este verbo iba originalmente en imperfecto, pero sin base textual alguna.

no la vencieron. ¿Se refiere este aoristo a un intento específico de las tinieblas por vencer a la luz? ¿Se tratará más bien de un aoristo complexivo en que se condensan diversos intentos (BDF *332*)? ¿Será un aoristo gnómico con que se indica que las tinieblas están tratando siempre de vencer a la luz (BDF *333*)? Si, como creemos, se hace aquí alusión al pecado de Gn 3, el sentido más adecuado será el que normalmente tiene el aoristo como acción singular pasada.

vencieron. El verbo griego *katalambanein* resulta difícil de traducir, y podemos señalar cuatro tendencias entre los traductores: *a)* «abrazar, captar». Cirilo de Alejandría, la tradición latina, Lagrange, Macgregor, Braun se cuentan entre los muchos que interpretan este verbo como referido a la comprensión intelectual. Si «la luz» se refiere a la Palabra hecha carne, este sentido resulta perfectamente comprensible, pues el verso vendría a decir que los hombres no captaron la luz aportada por Jesús durante su ministerio (3,19). El mejor argumento a favor de esta traducción se encuentra en los paralelos de los vv. 10 y 11, «pero las tinieblas no la comprendieron... pero el mundo no la reconoció... pero los suyos no la aceptaron». Nótese que si, para el v. 5b, aceptamos «comprendieron», el *kai* inicial habrá de traducirse por «pero», no por «porque». *b)* «acoger, recibir, aceptar, apreciar». Dupont, Bultmann y Wikenhauser se cuentan entre quienes prefieren este significado, que corresponde al *paralambanein* («aceptar») del v. 11. Aunque Black no tiene «recibir» por buena traducción del griego, sugiere que el original arameo era *la qabblēh qablâ*, «las tinieblas no la reciben» (es evidente el juego de palabras arameo entre *qablâ,* «tinieblas», y *qabblēh*, «la reciben»). Entre los demás que proponen un original arameo para el Prólogo se reconstruye el verbo original de otras maneras. Burney piensa en un *'aqbēl,* «oscurecer», original que se leyó erróneamente *qabbel*, «recibir»; Schaeder renuncia al juego de palabras y sugiere *'aḥad*, «vencer»; Nagel, *art. cit.*, indica que la raíz *qbl* tiene en el ara-

meo tardío (siriaco) un matiz de oposición, y propone otras sugerencias que pueden significar tanto «captar» como «vencer». Las pruebas a base del arameo apenas tienen fuerza. *c)* «atrapar, vencer [sorprender en sentido hostil]». Orígenes, la mayor parte de los Padres griegos, Schlatter, Westcott y Boismard se cuentan entre los que aceptan este sentido. *Katalambanein* posee este significado la única vez que vuelve a utilizarse en Juan (12,35): «Las tinieblas os sorprenderán.» La oposición entre luz y tinieblas en el dualismo joánico parece exigir el empleo de este verbo para describir su choque. Como veremos, la idea de la Palabra que hallamos en el Prólogo es semejante a la de la Sabiduría personificada del AT. Ha de notarse que Sab 7,29-30 compara a la Sabiduría con una luz a la que las tinieblas no son capaces de *suplantar,* porque la maldad no prevalece contra la Sabiduría. Hay otro paralelo en las *Odas de Salomón,* 18,6: «Para que la luz no sea vencida por las tinieblas.» Los *Hechos de Tomás,* 130, hablan de «una luz que no ha sido vencida». Estas razones y estos paralelos nos hacen preferir «vencieron» para el v. 5b pero admitimos que leer 5b como motivo de 5a (*«porque* las tinieblas no la vencieron») destruye el paralelismo con 10c y 11b. *d)* «dominar». De este modo trata Moffatt de retener los dos matices de «comprender» y «vencer». Otra traducción ambigua sería «absorber». Finalmente, hemos de mencionar la posibilidad de que *katalambanein* tuviera un significado cuando formaba parte de un himno independiente y que asumiera otro distinto cuando el himno pasó a integrarse en el Prólogo del evangelio.

6. *Hubo.* No se usa *ēn,* «era», como en el caso de la Palabra en los vv. 1-2, sino *egeneto,* como en los vv. 3-4 para la creación. Juan es un ser creado.

enviado por Dios. En 1,33 hablará Juan Bautista del «que me *envió* a bautizar»; en 3,28 dice: «Yo he sido *enviado* delante de él.»

7. *todos los hombres.* La atención pasa de «todas las cosas» (v. 3) a la esfera de los hombres. Algunos ven aquí una idea del cometido de Juan Bautista que estaría en contradicción con 1,31, donde se dice que Juan Bautista vino para que Jesús pudiera manifestarse a *Israel.* Pero se entiende que, en última instancia, el mensaje de Juan Bautista habrá de afectar a todos los hombres, del mismo modo que el mensaje de Jesús, proclamado en Israel, llegaría a todos los hombres. El cuarto Evangelio insiste en la función de Juan Bautista como testigo más que en su actividad de bautizar.

8. *no era la luz.* En 5,35 dice Jesús que Juan fue una lámpara, pero la luz es Jesús (3,19; 8,12; 9,5).

9. Algunos toman este versículo como un pasaje poético que enlazaría con el v. 5; así:

Ella era la luz verdadera
que ilumina a todo hombre;
ella venía ya al mundo.

El verso 9a puede significar «existía la luz verdadera» o, supliendo el sujeto implícito en la forma verbal, «ella era la luz verdadera». El significado vendrá en parte determinado por la forma en que se trate 9c, donde la forma verbal es simplemente un participio («que viene al mundo») que probablemente se refiere a «luz». Si leemos 9a como «ella era la luz verdadera», resultará muy duro el participio aislado en 9c; nótese cómo es preciso obviar la dificultad introduciendo otro «ella estaba [viniendo]» en 9c. Si leemos 9a como «la luz verdadera estaba», entonces el participio de 9c es la continuación perifrástica del verbo: «la luz verdadera estaba... viniendo al mundo». Los circunloquios perifrásticos son conocidos en el griego clásico, pero su frecuencia en el NT puede deberse a influjo del arameo (BDF 353). El uso perifrástico de *einai* («ser, estar») con un participio presente como circunloquio en lugar del imperfecto aparece nueve veces en Juan. En 1,9 se da la dificultad especial de que el verbo («era, estaba») se encuentra separado del participio por una cláusula, si bien es cierto que tenemos otros ejemplos de esta separación en 1,28; Mc 14,49; Lc 2,8 (cf. ZGB 362). Es posible que esta separación obedezca en el v. 9 al deseo de terminar el versículo con el tema del «mundo», que se reasume en el v. 10. Por otra parte, si, sobre la base de BDF 353[1], se prefiere insistir en que el verbo principal adquiere una cierta independencia en estos casos de perífrasis separadas, la idea será que *había* una luz verdadera y que estaba *viniendo* al mundo.

Coincidimos con Bernard, Gächter, Käsemann y otros en que hay razones muy firmes para no considerar el v. 9 como un pasaje poético del Prólogo. No incluye la conjunción *kai,* tan común en las partes poéticas, y a diferencia de éstas usa la subordinación. La «luz» es el sujeto del v. 9, y este sujeto no se reasume en el v. 10. El pronombre masculino del v. 10 («luz» es neutro) indica que su sujeto es la Palabra *(Logos),* el mismo sujeto que destaca en los versos iniciales de las restantes estrofas (vv. 1, 3, 14). La perífrasis que hemos postulado para el v. 9 resultaría extraña en poesía, y muy inverosímil el uso de «era, estaba» en los vv. 1-2. El v. 9 forma un contraste con el v. 8 —la luz verdadera es Jesús, no Juan Bautista— y pertenece al mismo estrato de la historia literaria del Prólogo que el v. 8, concretamente al estrato de la redacción final. Lo curioso es que Schnackenburg considera redaccional únicamente 9c.

luz verdadera. Luz «real»; refleja el *alēthinos;* cf. Apén. I:2.

ilumina. Creen algunos que no se trata de la luz de la revelación, sino del foco del juicio, la luz despiadada y que todo lo pone de manifiesto, la luz que nadie podrá eludir. Sin embargo, el v. 7 parece implicar una luz a la que se responde con la fe.

a todo hombre. Si el testimonio de Juan Bautista iba destinado a todos los hombres, la esfera iluminada por la luz verdadera no podría ser en modo alguno más reducida.

viniendo al mundo. Hay dos términos a los que podría referirse el participio: a) «hombre» = «la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo». Ésta es la interpretación de las versiones antiguas (VL, Vg., VS, Bohaírica), los Padres griegos (Eusebio, Cirilo de Alejandría, Crisóstomo) y muchos investigadores modernos (Burney, Schlatter, Bultmann, Wikenhauser). Pero implica una redundancia, ya que en la literatura rabínica, «los que vienen al mundo» es una expresión que significa «los hombres». Sobre esta base, Bultmann, 31[6], piensa que hemos de suprimir simplemente «hombre» en el v. 9 como una glosa. *b)* «luz» = «la luz verdadera... estaba viniendo al mundo». Apoyan esta versión la Sahídica, los Padres latinos (Tertuliano y Cipriano) y muchos comentaristas modernos (Lagrange, Braun, Dupont, Westcott, Macgregor, Bernard, Boismard, etc.). Encaja mejor en el contexto, pues en el v. 10 se carga el acento sobre la idea de que la Palabra (= la luz) ya *está* en el mundo. Notemos también que «venir al mundo» no se usa en Juan para caracterizar a los hombres, sino a Jesús como luz; por ejemplo, 3,19: «La luz ha venido al mundo» (también 12,46). Parece, finalmente, que el contraste del v. 9 con el v. 8 exige también esta interpretación: Juan Bautista no era la luz; la luz verdadera estaba viniendo entonces al mundo.

10. *Estaba.* La Palabra, no la luz.

el mundo. Cf. Apén. I:7. Es el mundo como parte de la creación del v. 3, pero sólo aquella parte que es capaz de dar una respuesta, el mundo de los hombres. Así se ve claramente en 3,19: «La luz ha venido *al mundo,* pero los hombres han preferido las tinieblas a la luz.»

había sido hecho. O «empezó a existir»: el *egeneto* de la creación en el v. 3.

no la reconoció. A propósito de la cuestión de si este versículo se refiere a la presencia de la Palabra de Dios entre los hombres en el Antiguo Testamento o en el Nuevo Testamento, recuérdese que en el AT el pecado fundamental es no obedecer a Yahvé, mientras que para Juan el pecado básico es no conocer a Jesús y no creer en él. (Naturalmente, conocer a Jesús implica además la penitencia y una vida nueva en su servicio.)

11. *a lo suyo.* La expresión es neutra; aparece de nuevo en 19,27, en que el discípulo lleva a María *a lo suyo* (la lleva a su casa, la toma a su cuidado). La idea parece ser en el v. 11a aquello que particularmente era suyo «en el mundo», es decir, la herencia de Israel, la tierra prometida, Jerusalén.

los suyos. Aquí la expresión va en masculino. Quienes piensan que el himno se compuso originalmente en arameo indican que tanto en 11a como en 11b aparecería *dîlēh* («suyo», sin diferenciación de género). Pero tropiezan con la dificultad de explicar por qué motivos elegiría dos géneros distintos el traductor griego para expresar esta idea. Se alude claramente al pueblo de Israel; según Éx 19,5, Yahvé dijo a Israel: «Vosotros seréis *mi posesión propia* entre todos los pueblos.» Bultmann, 35, rechaza esta idea y ve aquí una referencia cosmológica en vez de una alusión a la historia de la salvación. Pero esta interpretación es consecuencia de que el autor presupone que el Prólogo fue originalmente un himno gnóstico.

12. ¿Pertenecen los versos 12a-b al himno original o son un comentario en prosa? Bernard, Ausejo, Green, Haenchen, Robinson, Schnackenburg no los aceptan como parte del himno. La posición que se adopte al respecto dependerá de algún modo de que se acepte o se rechace que esta estrofa se refiere a la vida histórica de la Palabra hecha carne. En caso afirmativo, parece poco elegante terminar la estrofa con la nota negativa del v. 11. En cambio, si se toma como norma absoluta la redacción poética, será preciso admitir que estos versos tienen una estructura distinta que los de los versículos anteriores.

a todos los que la aceptaron. Esta cláusula en nominativo es una explanación del complemento indirecto de «dio poder» (literalmente, «dio poder *a ellos»)* del v. 12b. Es un ejemplo de *casus pendens,* construcción en que una palabra o una frase queda fuera de su lugar normal dentro de la frase y se pone en primer lugar. Esta construcción aparece 27 veces en Juan, mientras que en los tres sinópticos sólo se encuentra 21 veces en total. Sin embargo, la frase que de este modo se desplaza suele ser amplificación de un nominativo o acusativo, rara vez de un dativo como en nuestro caso. Se trata de una construcción semítica, pero que aparece también en el griego coloquial de origen no semítico.

dio el poder. «Poder» es traducción literal *(exousian),* aunque si queremos traducir más exactamente el *exousia* del griego tardío, habremos de decir que «dio autoridad o derecho»; Dodd, *Interpretación,* 273[6], caracteriza «poder» como una de las traducciones más equívocas. Sin embargo, proponer aquí un sentido semijurídico, como si se tratara de una declaración de que la Palabra dio a los hombres el *derecho* a convertirse en hijos de Dios, sería tanto como introducir un elemento extraño al pensamiento joánico; la filiación se funda en una generación divina, no en una pretensión por parte del hombre. Bultmann, 36[1], y Boismard, 42-43, tienen probablemente razón al ver en la expresión griega un intento torpe de expresar la idea subyacente a la semítica «les dio *[natan]* el poder».

hijos de Dios. En este caso (y en 11,52), «hijos» = *tekna; huios* («hijo») se aplica en Juan únicamente a Jesús. En contraste, Mt 5,9 aplica *huioi* a los hombres: los pacíficos serán llamados hijos de Dios; también Pablo en Gál 3,26. Sin embargo, si bien Juan mantiene un vocabulario diferente para Jesús y para los cristianos al llamarlos hijos de Dios, nuestra condición actual como tales hijos de Dios en la tierra tiene su más clara expresión en Juan; así, 1 Jn 3,2: «Amados, nosotros somos ya hijos de Dios.»

Es decir, a los que creen en su nombre. También esta cláusula tiene valor explicativo del complemento indirecto de «dio el poder», lo mismo que el v. 12a; la diferencia está en que mientras 12a va en nominativo, 12c va en dativo (hemos tratado de mantener esta ilación introduciendo 12c con «Esto es»). El hecho de que 12a y 12c vienen a decir la misma cosa ha dejado su huella en la misma transmisión del texto. Algunos Padres latinos, griegos y sirios y el *Diatessaron* parecen omitir 12c, mientras que unos pocos Padres latinos, Filoxeno de Mabbug y un testigo etiópico omiten 12a. Boismard, RB 57 (1950) 401-8, sugiere que el texto actual de Juan está recompuesto de varias lecturas distintas. El hecho, sin embargo, de que 12c se exprese en el típico modo del pensamiento joánico y con su lenguaje característico nos hace pensar en la posibilidad de que 12c sea una amplificación redaccional del himno. Pudo añadirse para subrayar que no sólo la aceptación original de Jesús (aoristo de 12a), sino la fe constante en él (presente de 12c), dan a los hombres la capacidad de convertirse en hijos de Dios.

creen en. Cf. Apén. I:9 sobre *pisteuein eis,* una construcción típicamente joánica.

en su nombre. También es típicamente joánica esta expresión (2,23; 3,18; 1 Jn 5,13). Creer en el nombre de Jesús no se diferencia de creer en Jesús, aunque la primera expresión destaca más la idea de que para creer en Jesús se requiere aceptar que lleva el nombre divino que le ha sido otorgado por Dios (17,11-12). Sobre la posibilidad de que este nombre sea «Yo Soy», cf. Apén. IV.

13. ¿Forma parte el v. 13 del himno poético original, o pertenece al comentario redaccional? Bernard, Gaechter, Green, Haenchen, Jeremias, Käsemann, Robinson, Schnackenburg y Wikenhauser se cuentan entre los que lo tienen por una amplificación redaccional. Ciertamente, el estilo difiere del que advertimos en las primeras estrofas del himno, claramente poéticas. En el v. 13 destaca con fuerza el motivo apologético, cosa que no ocurre en los pasajes poéticos. Los vv. 1-5, 9-12 y 14 exaltan las actividades de la Palabra, mientras que el v. 13 habla de los que creen en ella. Realmente sólo hay una objeción seria para considerar 12c y 13 como adiciones redaccionales: 12c va en dativo, mientras que 13 está en nominativo (lo mismo que 12a). ¿Podría tratarse de adiciones debidas a distintas manos? Pero al nivel de las ideas 12c y 13 se emparejan perfectamente, ya que en el pensamiento joánico se identifican los que creen y los que han sido engendrados por Dios: «Todo el que cree que Jesús es el Mesías ha sido engendrado por Dios» (1 Jn 5,1).

los que fueron engendrados. El argumento textual es rotundo a favor del plural, ya que no hay un solo manuscrito griego que apoye el singular. El singular, «el que fue engendrado», se lee únicamente en un testigo de la VL, quizá en la VS^{cur}, y el texto es aplicado a Jesús por cierto número de Padres (Justino?, Ireneo, Tertuliano) y algunos autores antiguos *(Liber Comicus, Epistula Apostolorum).* Sobre esta base tan frágil se ha decidido por el singular un número considerable de investigadores: Boismard, Blass, Braun, Burney, Dupont, Mollat (SB), Zahn y otros. El argumento patrístico a favor del singular resulta difícil de valorar a causa de que podría tratarse de una adaptación del texto a Jesús para confirmar el nacimiento virginal. Podemos imaginarnos una argumentación *a fortiori:* si es cierto que los cristianos no han sido engendrados por la sangre, el deseo carnal, etcétera, cuánto más cierto será ello en el caso de Jesús. Tampoco el argumento a base de la versión latina resulta claro, pues el *qui* latino puede ser a la vez singular o plural, y la diferencia entre *qui natus est* y *qui nati sunt* está únicamente en el verbo. Tres argumentos parecen decisivos a favor del plural. *Primero,* los dos antiguos papiros Bodmer tienen el plural. *Segundo,* en el proceso de transmisión, los textos tienden a hacerse más cristológicos, no menos. ¿Sería lógico pensar que la tradición de los copistas hubiera dejado perderse en tan gran escala una valiosa referencia al nacimiento virginal de Jesús, de haber sido el singular la lectura original? *Tercero,* Juan y 1 Juan nunca describen a Jesús como engendrado por Dios (1 Jn 5,18 es dudoso), pero se expresan de ese modo a propósito de los que siguen a Jesús (3,3-8; 1 Jn 3,9; 4,7; 5,1-4; 5,18a). Recientemente ha estudiado a fondo este problema J. Schmid, y ha optado por el plural. Lo mismo han hecho Barrett, Bultmann, Lightfoot, Wikenhauser y otros.

El único argumento *contra* el plural es la relación entre los vv. 13 y 12b. Boismard, 37, se pregunta cómo podía la Palabra dar a los hombres el poder de *llegar a ser* hijos de Dios, si ya habían sido engendrados por Dios. Pero esto sería exigir una lógica demasiado estricta a toda la secuencia. El v. 13 explica qué es lo que se entiende por hijos de Dios, y se dice que quienes aceptaron a Jesús fueron aquellos que habían sido otorgados a Jesús por el Padre (6,37.65); son los que fueron engendrados no de abajo, sino de arriba (3,31).

engendrados. Aunque este verbo puede significar «nacidos» (de un principio femenino; cf. nota a 3,3), la idea de actividad implicada por «engendrados» resulta más adecuada. En 1 Jn 3,9 se alude a la semilla de Dios.

no por sangre. El término que traducimos por «sangre» va en plural. Resulta curioso si se tiene en cuenta el trasfondo de la mentalidad hebrea, para la que el plural de «sangre» significa «derramamiento de sangre». Bernard I, 18, sugiere como trasfondo en este caso la fisiología griega, para la que el embrión se formaba de la sangre materna y de la semilla paterna. Según esta interpretación, las tres negativas del versículo vendrían a excluir la intervención de la mujer, de la pasión y del varón. Esta interpretación suprime la posibilidad de utilizar este texto como prueba del nacimiento virginal de Jesús. Otros creen que hemos de tomar la «sangre» del v. 13b y la «carne» del v. 13c como una sola cosa, el hebreo «carne y sangre», equivalente a «hombres» (Mt

16,17; 1 Cor 15,50). Esta explicación queda excluida por el hecho de que «sangre» va en plural, así como por el orden «sangre, carne»; por otra parte, en 13c se habla no de «carne», sino de «deseo de la carne». Boismard, 44, menciona la posibilidad de que «sangre» sea una manera de referirse púdicamente al semen. Este eufemismo, sin embargo, parece inverosímil, ya que en los escritos joánicos no se duda en hablar claramente del semen (1 Jn 3,9).

ni por deseo carnal. Literalmente, «el deseo de la carne». En algunos manuscritos etiópicos se omite el término «deseo», que tampoco aparece en algunos Padres, quizá por deseo de acomodar más el texto a la expresión «carne y sangre», de que antes hemos hablado. *Thelema* «querer, deseo», aparece con el significado de «concupiscencia» en algunos papiros griegos de esta época. «Carne» no es aquí un principio maligno opuesto a Dios. Se trata más bien de la esfera de lo natural, de la impotencia y la superficialidad, que se opone al «espíritu», que es la esfera de lo celeste y verdadero (3,6; 6,63; 8,15).

ni por deseo humano. Se suponía que el varón era el agente principal en el proceso de la generación; algunos estimaban que la mujer no tenía otro cometido que el de vaso para recibir el embrión. Esta cláusula se omite en el Vaticano, manuscrito 17, y en algunos Padres. Boismard, RB 57 (1950) 401-8, sugiere que la redundancia que presentan estas frases y el hecho de que a veces se omita alguna de ellas serían otros tantos indicios de que estamos ante una recomposición de lecturas diversas.

14. ¿Pertenece el v. 14 a las secciones poéticas del Prólogo? Ausejo piensa que los versos 14a-b forman de por sí una estrofa, mientras que 14c-e, junto con los vv. 16 y 18, formarían otra. Schnackenburg elimina 14c-d como una adición y conserva únicamente 14a-b, como sección poética original. Green considera 14e como una adición. Para Käsemann todo el versículo es una adición. Teniendo en cuenta la formulación poética, hemos de advertir que el *kai* aparece en los tres primeros renglones. El último no puede ser fácilmente separado del pasaje poético, ya que tan íntimamente enlaza con el v. 16. Parece que lo mejor es admitir el carácter poético de todo el v. 14, y así opina la mayor parte de los críticos.

se hizo carne. «Carne» significa aquí todo el hombre. Es interesante advertir que ya en la elemental terminología cristológica del siglo I se dice no que la Palabra se convirtió en *un* hombre, sino algo equivalente a que se hizo hombre.

hizo su morada. Skēnoun, término emparentado con *skēnē,* «tienda», significa literalmente «plantar una tienda». En el NT aparece esta expresión únicamente aquí y en el Apocalipsis; cf. el comentario para el trasfondo veterotestamentario.

entre nosotros. Literalmente, «en nosotros»; compárese con Ap 21,3: «Ésta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos». En este pasaje del Prólogo aparece la primera persona; «nosotros» se refiere a la humanidad.

nosotros. Se trata de un uso más restringido de la primera persona, pues en este segundo caso, «nosotros» no se refiere a la humanidad, sino al testimonio apostólico, como en el Prólogo de 1 Juan. Este cambio de sentido en el «nosotros» ha hecho pensar a algunos que 14c-d es una adición.

hemos visto. En cuanto a *theasthai,* cf. Apén. I:3. Cf. 1 Jn 1,1: «... lo que vimos *[hōran]* con nuestros ojos; lo que contemplamos *[theasthai]* y palpamos con nuestras manos.» Ausejo, 406-7, cree que se alude aquí a ver a Jesús resucitado, pero este salto desde la encarnación resultaría demasiado brusco.

gloria. Sobre *doxa,* cf. Apén. I:4.

de un Hijo único. Literalmente, «*como* de un Hijo único»; parece que las versiones (VS, Copta, Etiópica) y Taciano leyeron el «como» al principio del verso; «como la gloria de un Hijo único». Kačur *art. cit.,* piensa que ésta es la lectura original. Sin embargo, las versiones no tienen por qué ser precisas en un punto como éste; por otra parte, tampoco dejaría de ser teológicamente deseable eludir la lectura «como de un Hijo único» por temor a que alguien interpretara el texto en el sentido de «como si fuese un Hijo único». El sentido de «como» es, por supuesto, no «como si», sino «en calidad de».

Hijo único. Para un estudio completo del término *monogenēs,* cf. D. Moody, JBL 72 (1953) 213-19. Literalmente, el griego significa «de una única *[monos]* clase *[genos]*». Aunque *genos* tiene una lejana relación con *gennan,* «engendrar», en griego apenas hay base para traducir *monogenēs* por «unigénito». La VL traducía correctamente *unicus,* «único» y también lo hizo así Jerónimo cuando no se aplicaba a Jesús. Sin embargo, para responder a la afirmación arriana de que Jesús no había sido engendrado sino hecho, Jerónimo tradujo *unigenitus,* «unigénito», en pasajes como éste (también en 1,18; 3,16.18). La influencia de la Vg. hizo que se difundiera «unigénito» (en realidad, como hemos advertido, Juan no aplica el término «engendrado» a Jesús). *Monogenēs* describe una cualidad de Jesús, su singularidad, no lo que en teología trinitaria se designa como su «procesión». Refleja el hebreo *yāhîd,* «singular, precioso», que en Gn 22,2.12.16 se aplica a Isaac, hijo de Abrahán, del mismo modo que en Heb 11,17 se aplica *monogenēs* al mismo Isaac. Isaac era el hijo singularmente valioso de Abrahán, pero no su hijo unigénito.

que procede del Padre. «Que procede» no está en el texto griego, sino que ha de suplirse por el contexto. ¿A qué término modifica esta frase: a «Hijo» (W. Bauer, Boismard, Bultmann, Westcott) o a «gloria» (Braun, Dupont,

Lagrange?). En 5,44 ataca Jesús a los judíos porque no buscan la gloria que procede del Dios único. Tenemos ahí, por consiguiente, un paralelo joánico para la gloria que procede del Padre, pero no en el mismo sentido que aquí. Véase también 17,22, donde se dice implícitamente que Jesús recibe gloria del Padre. Hay además otros paralelos joánicos para la aplicación de la frase «del *[para]* Padre» al Hijo (6,46; 7,29; 9,16; 16,27) y otros dos casos del uso de «Hijo único» (3,15-17; 1 Jn 4,9) en que se dice que éste ha sido enviado al mundo por el Padre. El sentido no cambiaría nada por el hecho de que esta frase modificara a un término o a otro. Si leemos «un Hijo único que procede del Padre», se aludiría a la misión del Hijo por el Padre, no a su procesión dentro de la Trinidad; así se confirma por el «nosotros hemos visto».

lleno de. ¿A qué término modifica este adjetivo: a la Palabra, a la gloria o al Hijo? El nominativo masculino singular podría concordar con «la Palabra» *(Logos)* de 14a, y así lo entendieron las traducciones latinas (éste es otro de los motivos por los que algunos investigadores consideran una adición 14c-d). Sin embargo, como señala BDF 137[1], este adjetivo se emplea algunas veces como indeclinable; de ahí que podría modificar a «gloria» (así, el Cód de Beza, Ireneo, Atanasio, Crisóstomo) o a «Hijo único». Ello no supondría notable variación del sentido.

amor constante. Literalmente, dos sustantivos, *charis* y *alētheia;* para Boismard, la construcción del adjetivo «lleno» seguido de dos determinativos es una prueba de que Lucas redactó el Prólogo, ya que en los Hechos hay cinco ejemplos de esta misma construcción. *Charis,* «gracia», sólo aparece en este pasaje joánico, mientras que en Lucas-Hechos se encuentra 25 veces y en Pablo designa frecuentemente el don divino de la redención. En cuanto a *alētheia,* «verdad», cf. Apén. I:2. Sin embargo, aquí se usan los dos términos de forma que reflejan de manera singular el famoso emparejamiento de *ḥesed* y *'emet* en el AT. *Ḥesed* es la ternura o misericordia de Dios al elegir a Israel sin mérito alguno por parte de éste y la expresión de su amor hacia Israel en la alianza. Se han sugerido diversas traducciones: «amor de alianza», «amor misericordioso», «ternura», «ternura amorosa». Para los esenios de Qumrán, su comunidad constituía una alianza de *ḥesed. 'Emet* es la fidelidad de Dios a las promesas de la alianza. Se han sugerido estas traducciones: «fidelidad, constancia, lealtad». En Éx 34,6 se describe a Yahvé al hacer su alianza con Moisés en el Sinaí como «el Señor, un Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y *rico [rab] en ḥesed y 'emet*». Cf. también Sal 25,10; 61,7; 86,15; Prov 20,28. Kuyper, *art. cit.,* trata este tema a fondo.

Contra la idea de que *charis* y *alētheia* traducen en el Prólogo los términos *ḥesed* y *'emet* se suele objetar que *ḥesed* se traduce normalmente en los LXX por *eleos,* «misericordia», no por *charis.* Sin embargo, al utilizar el AT, Juan no siempre sigue con fidelidad los LXX. J. A. Montgomery, *Hebrew Hesed and Greek Charis:* HTR 32 (1939) 97-102, ha demostrado que *charis* es una excelente traducción de *ḥesed.* El siriaco traduce tanto *ḥesed* y *'emet* del AT como *charis* y *alētheia* de Jn 1,14 con las mismas palabras *(taibūtā y qušṭâ).* El dialecto siropalestinense cristiano traduce *charis* por *ḥasdâ (= ḥesed).* En cuanto a *alētheia,* en un pasaje como Rom 15,8, representa claramente la fidelidad a la alianza del AT. Es interesante advertir que de la Palabra de Dios que desciende del cielo en Ap 19,11-13 se dice que es «fiel y verdadera *[pistis... alēthinos]*», donde probablemente se refleja también el motivo *ḥesed-'emet.*

15. Juan Bautista da testimonio de Jesús en 1,30. Hoy se está de acuerdo en que este v. es una adición al himno original, una adición del mismo tipo que la de los vv. 6-8(9), que rompe bruscamente la ilación entre los vv. 14 y 16.

dio testimonio. Literalmente, presente histórico, aunque Haenchen, 353, lo trate como un verdadero presente, en el sentido de que Juan Bautista da ahora testimonio junto con la comunidad cristiana. El uso del presente en lugar de un aoristo en narraciones vivas del NT es frecuente. Algunos lo tienen por indicio de influjo arameo, pero también se encuentra en los autores clásicos. Black, 94, afirma que su uso nada tiene de especialmente semítico, aunque su frecuencia resulta excesiva en Marcos y Juan. Probablemente se ha de considerar como un ejemplo de redacción poco escrupulosa. Advertiremos el uso del presente histórico en las notas textuales a la traducción.

al proclamar. Literalmente, tiempo perfecto: «y ha proclamado»; el perfecto tiene aquí simplemente el valor de un presente (BDF 341). El presente del verbo *krazein* es raro, y en su lugar se usa el perfecto (BDF 101). El testimonio de Juan Bautista a favor de Jesús y su proclamación de éste se consideran aún en vigor frente a las pretensiones de los sectarios.

yo dije. Incluso en 1,30 resulta torpe la alusión a unas afirmaciones anteriores de Juan Bautista; aquí resulta ilógica, y es sin duda indicio de adición redaccional.

16. Algunos comentaristas prefieren excluir este versículo del himno original (Bernard, Käsemann). Sin embargo, el v. 16 enlaza estrechamente con el v. 14; 16a recoge el tema de la plenitud (pero no, ciertamente, en forma «escalonada»), mientras que 16c recoge el tema del amor. Por otra parte, el v. 16 no tiene la misma calidad poética que el resto del himno. Si el v. 16 fuera una adición, tendríamos que admitir dos etapas redaccionales, pues no tendría sentido decir que el mismo redactor añadió al mismo tiempo los vv. 15 y 16 (16 amplificaría 14; 15 es una interrupción). Quizá sea mejor optar por lo más sencillo y aceptar el v. 16 como parte del himno.

Y. El v. 16 comienza con *hoti* («porque, ya que») en los mejores testigos, incluidos los papiros Bodmer. Sin embargo, también hay argumentos de peso

a favor de *kai* en el texto griego, lo mismo que en las versiones y en los Padres, pero no se les puede considerar necesariamente como testimonios precisos en un caso como éste. El mejor argumento a favor de *hoti* es la posibilidad de que se introdujera *kai* a imitación del *kai* inicial que hallamos a lo largo de todo el poema. Boismard, 59-60, y Bultmann, 51[6], afirman, por otra parte, que *hoti* podría ser una inserción en que se reflejaría la exégesis alejandrina de tiempos de Orígenes, que creía que aún estaba hablando Juan Bautista: «El existía antes que yo, *porque* de su plenitud todos nosotros [incluso yo] hemos participado.» La sugerencia de que *hoti* representaría una interpretación errónea del relativo arameo d^e (Burney; Black, 58) es demasiado especulativa. Si *hoti* es original, el v. 16 es una prueba de que la Palabra que se hizo carne estaba en verdad llena de amor constante, *porque* de esa plenitud podemos participar todos nosotros.

plenitud. Plērōma, que aparece aquí por única vez en los escritos joánicos, es un importante término teológico paulino; lo encontramos en el himno de Col 1,19: «Y en él plugo a Dios que habitara todo el *plērōma.*» Su connotación exacta en el Prólogo dependerá hasta cierto punto del término con que concuerde el «lleno de» del v. 14.

nosotros. Se refiere a la humanidad, igual que en el v. 14b; cf. nota sobre «nosotros» en el v. 14c.

por. La preposición *anti* no vuelve a aparecer en los escritos joánicos; quizá sea ello un argumento en contra del carácter redaccional del v. 16, ya que un redactor hubiera procurado utilizar un lenguaje típicamente joánico. Aquí podría tener diversos significados: a) «amor en lugar de amor». Esta idea de *sustitución,* que sostienen los Padres griegos (Orígenes, Cirilo de Alejandría, Crisóstomo), connota la idea de que al amor *(ḥesed)* del Sinaí sucede el amor de una nueva alianza. Parece que el v. 17 confirma esta idea. La objeción de que Juan nunca hubiera considerado el don de la Ley en el Sinaí como *ḥesed,* dada su oposición a «los judíos», parece olvidar que Juan nunca niega el cometido propio de Israel. En 4,22 leemos: «La salvación viene de los judíos [= Israel en labios de un extranjero].» *b)* «Gracia sobre gracia» o «gracia tras gracia»: *acumulación.* Muchos comentaristas modernos (Lagrange, Hoskyns, Bultmann, Barrett) apoyan esta lectura sobre la base de un texto de Filón *(De posteritate caini,* 145) en que *anti* tiene claramente este significado. Normalmente, sin embargo, la idea de acumulación se hubiera expresado mediante *epi,* mientras que *anti* expresa más bien oposición o sustitución. La traducción de *anti* en sentido de acumulación es defendida enérgicamente por Spicq en *Dieu et l'homme* (París 1961) 30-31, citando el estudio especializado de W. Hendriksen sobre *anti* en el NT. *c)* «Gracia por gracia», o «gracia que enlaza con gracia»: *correspondencia.* La idea subyacente a esta traducción es que la gracia que constituye nuestra participación corresponde a la gracia de la Palabra. Bernard, J. A. T. Robinson y Lacan apoyan esta traducción, muy próxima a un reconocido significado de *anti* «a cambio de». Joüon compara *anti* con el hebreo k^e*neged* de Gn 2,18.20, «una ayuda que se le acomode»; cf. RSR 22 (1932) 206. La traducción de *charis* como un reflejo de *ḥesed* encaja con la traducción *a)* mejor que con cualquiera de las restantes, pero no resulta imposible ni con *b)* ni con *c).*

17. Bernard, Bultmann, Ausejo, Käsemann, Schnackenburg y otros afirman que este versículo no pertenece al himno original. Entre sus peculiaridades se cuenta la mención de personajes históricos (por ejemplo, Moisés), rasgo que no aparece en los himnos paulinos. Sin embargo, en Heb 1,1 se mencionan los profetas. Bultmann afirma que el contraste entre ley y gracia *(charis* = «amor») pertenece más bien a la teología paulina; sin embargo, cf. *infra.* No hay *kai* de unión. Quizá sea mejor considerar el v. 17 como una explanación redaccional de 16c.

fue un don. «Dar una ley» no es expresión griega, sino típicamente semita.

este amor constante. Una vez más expresamos así las dos ideas conjuntas de *charis* y *alētheia.* Los artículos de que van precedidos los dos nombres indican que se alude al «amor constante» de que se habló en el v. 14, y de ahí que en nuestra traducción introduzcamos «este». Si se acepta como traducción del v. 16c «amor *en lugar de* amor», se entiende que el don de la Ley a través de Moisés fue un caso de *ḥesed* y *'emet,* en lo que se reflejaría perfectamente la idea del AT. La teoría de que el v. 17 establece un contraste entre la ausencia de amor constante en la Ley y su presencia en Jesucristo no concordaría con la alusión honorífica de Juan a Moisés (1,45; 3,14; 5,46). El v. 17 establece más bien un contraste entre el amor constante mostrado en la Ley con el ejemplo supremo de amor constante mostrado en Jesús. Es cierto que en el evangelio habla Jesús despectivamente de «vuestra Ley», pero también es verdad que en esas palabras aparece una oposición *no* a la Ley en cuanto que fue dada a través de Moisés, sino conforme a la interpretación y al uso que de ella hacen las autoridades judías contra Jesús y el cristianismo. En Juan no se sugiere en absoluto que cuando la Ley fue otorgada a través de Moisés no significara un acto magnífico del amor de Dios. En Heb 1,1 hallamos otro contraste de espíritu semejante al de Jn 1,17: «Dios habló desde antiguo a nuestros antepasados a través de los profetas, pero en estos últimos días nos ha hablado a través de su Hijo.» Boismard 62-64, afirma que el amor constante no es una alusión a un atributo divino, sino más bien a unas cualidades inherentes al hombre que habrían sido depositadas en éste por Jesucristo. La distinción es probablemente demasiado sutil.

18. Algunos investigadores que admiten el carácter redaccional del v. 17 consideran el 18 como parte del poema original, entre ellos Ausejo y Bernard. Podría distribuirse en cuatro versos del siguiente modo:

Nadie ha visto jamás a Dios;
es Dios el Hijo único,
siempre junto al Padre,
el que lo ha revelado.

Bernard, sin embargo, lo distribuye en tres versos, combinando 18b-c en uno solo. En cualquier caso faltan los *kais,* la coordinación resulta deficiente y habría un *casus pendens,* todo lo cual indica más bien que no se trata de un pasaje poético.

Dios el Hijo único. Esta frase queda por sí misma fuera de la construcción como un *casus pendens,* y como tal está resumida en la última cláusula del v. 18 por *ekeinos* («este mismo») como sujeto de «ha revelado», así: «Dios el Hijo único... este mismo lo ha revelado.» Los testimonios textuales no concuerdan a propósito de esta lectura; hay tres posibilidades: a) *[ho] monogenēs theos,* «Dios el Hijo único». En apoyo de esta lectura tenemos los mejores manuscritos griegos, incluidos los papiros Bodmer, la Siriaca, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Esta lectura resulta sospechosa por presuponer un alto grado de evolución teológica; sin embargo, no se explicaría por la polémica antiarriana, ya que los arrianos no tenían inconveniente en atribuir a Jesús este título. Algunos objetan lo extraña que resulta la afirmación de que sólo Dios puede revelar a Dios, y la implicación de que sólo Dios ha visto a Dios. b) *monogenēs huios,* literalmente, «el Hijo, el único». Esta combinación aparece en tres de las otras cuatro veces que se usa *monogenēs* en los escritos joánicos (3,16.18; 1 Jn 4,9), y su aparición en el lugar que nos ocupa podría deberse a un intento redaccional de ajustar el lenguaje. Esta lectura está atestiguada por versiones (Latina VS^{cur}), por los testimonios griegos tardíos y por Atanasio, Crisóstomo y los Padres latinos. c) *monogenēs* «el Hijo único». Si bien es la lectura más sencilla, podría deberse a una acomodación al v. 14. Podría explicarse la lectura b) como una amplificación de ésta; es la más pobremente atestiguada de las tres: Taciano, Orígenes (una vez), Epifanio, Cirilo de Alejandría. Boismard la acepta, pero la falta total de apoyo textual griego la hace sospechosa.

siempre junto al Padre. Literalmente, «el que está en [junto a = *eis*] el seno del Padre». En cuanto a *eis,* cf. nota a «en la presencia de Dios» del v. 1. De la Potterie insiste en la fuerza dinámica de la preposición como indicio de una relación activa y vital. «Seno» connota afecto. ¿Implica el uso del participio presente («el que está») que el Jesús terreno, la Palabra hecha carne, estaba junto al Padre al mismo tiempo que permanecía en la tierra? Thüsing, 209, y Windisch, ZNW 30 (1931) 221s, se declaran contrarios a esta interpretación; Haenchen, 324[75], indica que *einai* carece de participio pasado, y que el presente tiene aquí una connotación de pasado, «el que estaba». Si se desea afirmar la simultaneidad celeste y terrena, sin embargo, se puede recurrir a 3,13, donde Jesús se presenta como «el Hijo del Hombre que está en el cielo», y a 8,16: «Tengo a mi lado al que me envió.» Otros creen que al nombrar al Hijo que está al lado del Padre se alude a la ascensión. De este modo quedaría esbozado todo el curso de la vida de la Palabra en el Prólogo: la Palabra junto a Dios; la Palabra viene al mundo y se hace carne, la Palabra retorna al Padre. Este gran ciclo descendente y ascendente destaca claramente en el evangelio; por ejemplo, en 16,28. No parece posible decidirse por cualquiera de estas interpretaciones.

lo ha revelado. El «lo» no está expreso, pero se hace preciso suplirlo si traducimos el verbo por «revelar». El verbo *exēgeisthai* significa «llevar a», pero este significado no está atestiguado ni en el AT ni en la primitiva literatura cristiana (BAG 275), donde significa «explicar, informar», y especialmente «revelar [secretos divinos]». En el artículo que ha dedicado a este versículo (también en *Prologue,* 66-68), Boismard defiende el significado de «llevar a» en este caso, conectando este verbo con la frase «en el seno del Padre», que entonces habría de entenderse así: aunque nadie ha visto jamás a Dios, el Hijo único que está junto al Padre ha llevado a los hombres al seno del Padre. Y así, la Palabra que estaba junto a Dios se ha hecho hombre y ha llevado de nuevo a los hombres junto a Dios. Esta sugerencia se contradice con la tesis del mismo Boismard en el sentido de que fue Lucas quien adaptó este himno al Evangelio de Juan como Prólogo, pues justamen en los escritos lucanos es donde el verbo no tiene el significado de «llevar a».

COMENTARIO GENERAL

Si se ha dicho que Juan es la perla preciosa entre todos los escritos del NT, también podríamos decir que el Prólogo es la perla de este evangelio. Al comparar la exégesis que del Prólogo hace Agustín con la de Juan Crisóstomo, M. A. Aucoin señala que ambos coinciden en afirmar que está más allá de toda capacidad humana hablar como Juan lo hace en el Prólogo. La elección del águila como símbolo de Juan Evangelista se debió en gran parte a los raptos celestes de los versos iniciales de este evangelio. El carácter sagrado del Prólogo se reflejó en la vieja costumbre de la Iglesia occidental, que lo leía sobre los enfermos y los niños recién bautizados. El lugar que anteriormente ocupaba como plegaria final de la Misa latina refleja la costumbre de usarlo como bendición. También es cierto que adquirió acentos mágicos al ser utilizado en los amuletos que se llevaban pendientes del cuello como un medio de protección contra las enfermedades. Todos estos

testimonios de veneración, sin embargo, no suprimen el hecho de que los dieciocho versículos del Prólogo contienen un cierto número de problemas textuales, críticos y exegéticos que tienen desconcertado a los intérpretes.

Problema de la relación del Prólogo con el evangelio

Algunos estiman que el Prólogo tiene poco que ver con la sustancia del evangelio, pero que representa una formulación del mensaje cristiano en términos helenísticos capaces de atraer la atención de los lectores griegos. Para otros, el Prólogo es un prefacio al evangelio: un pórtico, un sumario, una síntesis. Sin embargo, como pasaje inicial de un evangelio, el Prólogo ya posee cierta singularidad. En la literatura judía y helenística, el libro que narra una historia se inicia normalmente con una enunciación lapidaria del contenido (Lucas, Apocalipsis) o con el encabezamiento del primer capítulo (Marcos). Un comienzo poético como lo es el Prólogo sólo tiene equivalente en algunas cartas, como 1 Juan y Hebreos. En cuanto al contenido, si bien otros dos evangelios, Mateo y Lucas, ponen un prefacio antes del relato del ministerio público de Jesús, estos párrafos iniciales tienen un enfoque completamente distinto del Prólogo. Toman como punto inicial del relato la concepción, pero Juan sitúa su obertura poética antes de la creación. El Prólogo no se ocupa de los orígenes terrenos de Jesús, sino de la existencia celeste de la Palabra en el principio.

Una vez admitido que el Prólogo expresa una idea singular, advertimos también las relaciones que lo unen con el cuerpo del evangelio. Los versículos 11 y 12 parecen constituir un sumario de los dos grandes apartados de Juan. El v. 11 representa el Libro de los Signos (caps. 1-12), en que se expone cómo Jesús llegó a su tierra a través del ministerio por Galilea y Jersusalén pero que su pueblo no le recibió. El v. 12 es el sumario del Libro de la Gloria (caps. 13-20), que recoge las palabras de Jesús a los que le recibieron y explica cómo retornó a su Padre para otorgarles el don de la vida y hacerlos hijos de Dios. J. A. T. Robinson, 122, insiste en el número de temas comunes al Prólogo y al evangelio: preexistencia (1,1 = 17,5); la luz de los hombres y del mundo (1,4.9 = 8,12; 9,5); la oposición entre la luz y las tinieblas (1,5 = 3,19); ver su gloria (1,14 = 12,41); el Hijo único (1,14.18 = 3,16); nadie ha visto a Dios más que el Hijo (1,18 = 6,46). También, por supuesto, las dos interrupciones para hablar de Juan Bautista se relacionan con lo que sobre éste dirá el evangelio (1,7 reaparece en 1,19; 1,15 = 1,30). Así, al menos en su forma actual, no puede decirse que el Prólogo sea extraño al evangelio.

Sin embargo, hay entre el Prólogo y el evangelio algunas diferencias que hemos de explicar. En el Prólogo hay algunos versos de gran valor poético, construidos conforme a un paralelismo climático o «escalonado» por el que un término destacado de un verso (frecuentemente el predicado o la última palabra) se toma de nuevo en el verso siguiente (frecuentemente como sujeto o como palabra inicial). Este paralelismo, que aparece muchas veces en el AT (Sal 96,13) y en el mismo Juan (6,37; 8,32), nunca alcanza la perfección ilustrada en los vv. 1-5 del Prólogo. En Juan, los discursos de Jesús tienen una solemnidad y un lenguaje que los eleva por encima de la prosa ordinaria, pero en el evangelio no hallamos ningún pasaje de la extensión del Prólogo que iguale la estructura poética de éste (por esta razón, aunque el v. 15 se repite en el v. 30, lo ponemos como prosa, porque no iguala el estilo poético del Prólogo; sin embargo, atribuimos al v. 30 la formulación semipoética propia de las afirmaciones solemnes).

Aparte de estas diversidades formales hay en el Prólogo conceptos y términos teológicos que no reaparecen en el evangelio. El personaje central del Prólogo es la Palabra, un término que no reaparece con sentido cristológico en el evangelio. Los importantes términos *charis,* «amor de alianza», y *plērōma,* «plenitud», de los vv. 14 y 16 tampoco aparecen en el evangelio, mientras que *alētheia,* «constancia, fidelidad», tiene un significado distinto («verdad») en el evangelio. La presentación de Jesús como tabernáculo («tienda») del v. 14 no se repite en el evangelio, en el que Jesús aparece como templo (2,21).

Esta desconcertante combinación de semejanzas y diferencias entre el Prólogo y el evangelio ha sido diversamente interpretada. Ruckstuhl está convencido, en vista de las semejanzas, de que la misma mano compuso el Prólogo y el evangelio, mientras que J. A. T. Robinson cree que un mismo autor compuso el Prólogo después de haber escrito el evangelio. Schnackenburg, convencido por las diferencias de que el Prólogo no es obra original del evangelista, rechaza como adiciones secundarias algunos versos del Prólogo que muestran características joánicas. Muchos autores se inclinan hoy a ver en el Prólogo un poema originalmente independiente que luego se adaptó al evangelio. Esto podría explicar los rasgos joánicos de los pasajes no poéticos, pero no los rasgos joánicos del poema original. Si tomamos cualquiera de las

numerosas reconstrucciones del poema original (cf. *infra),* incluso la de Schnackenburg, en que se ha tratado sistemáticamente de eliminar los rasgos joánicos, aún nos encontraremos con un poema que encaja en los escritos joánicos mejor que en cualquier otro contexto neotestamentario. Así se advierte claramente a través de una comparación con el Prólogo de 1 Jn y con Ap 19,13, donde Jesús es llamado Palabra de Dios. En consecuencia, mientras que parece perfectamente razonable reconocer que hay datos que indican una composición del Prólogo independiente de la del evangelio, resulta igualmente razonable suponer que el Prólogo se compuso en círculos joánicos. De este modo se explican las semejanzas *poéticas* entre el Prólogo y el evangelio.

El estudio de Ausejo sobre los himnos del NT sugiere que la solución está en considerar el poema original subyacente al Prólogo como un himno de la iglesia joánica. En Ef 5,19 y posiblemente también en Col 3,16 se recogen himnos neotestamentarios a Cristo. Plinio, escribiendo a Trajano, *ca.* 111 d. C. *(Epist.,* X,96,7), habla de que los cristianos de Bitinia en Asia Menor cantaban «un himno a Cristo como Dios». Eusebio *(Hist.,* V, 28,5; GCS 9^1,500) cita un testimonio que habla de salmos e himnos que desde el principio se entonaban en honor de Cristo como Palabra, y en que se le divinizaba. Es interesante el hecho de que todas estas alusiones a himnos tengan conexiones con Asia Menor; de ahí que la conjetura de que el original del Prólogo era un himno de la iglesia joánica de Éfeso presente cierta verosimilitud. Para comprobar esta hipótesis, comparemos primero el Prólogo con algunos de los himnos conocidos del NT.

Analizando Flp 2,6-11, hallamos una secuencia no muy distinta de la del Prólogo. El himno de Filipenses empieza presentando a Cristo en la forma de Dios, del mismo modo que el Prólogo comienza diciéndonos que la Palabra era Dios. Filipenses dice que Jesús se vació y adoptó la forma de siervo, haciéndose [o naciendo] en la semejanza de hombre; el Prólogo dice que la Palabra se hizo carne. Filipenses afirma que Dios ha exaltado a Jesús de manera que toda lengua confiese que Jesús es el Señor, para la gloria del Padre; el Prólogo termina con el tema de Dios el Hijo único que está siempre junto al Padre, mientras que el v. 14 habla de la gloria de un Hijo único que procede del Padre. En ambos casos son testigos los hombres de esta exaltación o gloria.

También un análisis de Col 1,15-20 nos muestra ciertas semejanzas con el Prólogo (cf. J. M. Robinson, JBL 76 [1957] 278-79). En Colosenses leemos que el Hijo es la imagen del Dios invisible; en el Prólogo

es la Palabra de Dios. En Colosenses todas las cosas son creadas en, a través de y para el Hijo; en el Prólogo todas las cosas son creadas a través de, en y no al margen de la Palabra. En Colosenses el Hijo es el principio; en el Prólogo, «en el principio era la Palabra». En Colosenses toda la plenitud mora en el Hijo y todas las cosas son reconciliadas a través de él; en el Prólogo todos nosotros participamos de la plenitud de la Palabra hecha carne.

Incluso un himno tan breve como el de 1 Tim 3,16 muestra paralelos con el Prólogo. Allí leemos que «fue manifestado en *carne...* fue arrebatado en *gloria».* Los versículos iniciales de Hebreos forman un breve prólogo hímnico que se parece al Prólogo joánico. Heb 1,2-5, sin recurrir a la expresión «la Palabra», dice que «Dios nos *habló* por el Hijo... Por el que también *creó el mundo.* Él refleja *la gloria* de Dios... sosteniendo el universo en virtud de su palabra *[rēma]* o poder. Cuando hubo realizado la purificación por los pecados, se sentó *a la mano derecha de la Majestad* en lo alto». Más adelante, en Heb 4,12, se habla de la «palabra de Dios», pero es dudosa la exégesis que ve en esta expresión una referencia personal a Jesús.

También la colección de himnos cristianos semignósticos del siglo II, conocida con el nombre de *Odas de Salomón,* apoya la idea de ver en el Prólogo elementos de un himno original (cf. Braun, JeanThéol I, 224-51, sobre las relaciones de las *Odas* con el *Evangelio de la Verdad* y los manuscritos del Mar Muerto). Estos himnos muestran ciertas relaciones de estilo y vocabulario con el Prólogo, especialmente los números 7, 12, 16, 19 y 41. La *Oda* 41,13-14 dice que el Hijo del Altísimo se ha manifestado en la perfección de su Padre: «Una luz ha brotado de la Palabra que estaba en él desde el principio... él fue designado antes de la creación del mundo.» La *Oda* 18,6 dice que la luz no fue vencida por las tinieblas. Tenemos aquí unos temas joánicos conservados en estilo hímnico. Hemos de decir, sin embargo, que la existencia de estos himnos semignósticos cristianos en nada prueba la afirmación de Bultmann en el sentido de que el Prólogo formó originalmente parte de la Fuente de los Discursos de Revelación y de un himno gnóstico escrito en alabanza de Juan Bautista. Los pocos pasajes citados de las *Odas* dependen posiblemente de Juan. En la primitiva literatura gnóstica son escasos, si es que hay alguno, los buenos paralelos *extensos* de la estructura que Bultmann encuentra en el Prólogo. Más específicamente, no hay el menor indicio de que los partidarios de Juan Bautista aludieran jamás a éste con la designación de la Palabra. También se

oponen a esta sugerencia los fuertes rasgos antignósticos del Prólogo (vv. 3 y 14).

Formación del Prólogo

Si aceptamos que la base del Prólogo es un himno compuesto en la iglesia joánica, ¿qué versículos corresponden a este himno y cómo fue unido al evangelio? No hay acuerdo acerca de ninguna de estas dos cuestiones; en cuanto a la segunda, algunos creen que hubo dos etapas redaccionales para adaptar el himno al evangelio, mientras que otros creen que fue una sola y que estuvo a cargo del redactor final. Gaechter sugiere que la adaptación fue obra del traductor que trabajó con Juan y vertió al griego sus ideas. Boismard piensa que Lucas redactó el himno, pues encuentra expresiones lucanas en los vv. 14 y 17; también las semejanzas con los himnos paulinos se explicarían por la intervención de Lucas.

A propósito de la primera cuestión, la relativa a lo que correspondería al himno original, el debate es aún más intenso. Más adelante damos un cuadro con las opiniones de los investigadores. Todos los citados consideran los vv. 6-8 y 15 como adiciones secundarias, y muchos incluyen en la misma categoría los vv. 9; 12-13; 17-18. Sólo hay acuerdo general acerca de los vv. 1-5; 10-11 y 14 como partes del poema original. El principal criterio es la calidad poética de los versos (extensión, número de acentos, coordinación, etc.). Sin embargo, como Haenchen ha indicado en contra de los partidarios estrictos de este criterio (Gaechter, Bultmann, Käsemann, Schnackenburg), el tipo de regularidad que exigen no aparece en la mayor parte de los himnos paulinos. Por otra parte, si el criterio poético se establece sobre la base de un hipotético original arameo, nos situamos en una postura extremadamente subjetiva. Otro criterio para determinar los versos del original es el de las ideas; por ejemplo, excluyendo del poema las frases apologéticas escritas contra los partidarios del Bautista. Pero también peca de subjetivo el procedimiento de establecer previamente el alcance original del poema (la teoría gnóstica) y proceder luego a eliminar las frases que no concuerdan con esta hipótesis.

sejo	acepta		1-5,	9-11,	14,	16,	18
nard	»		1-5,	10-11,	14,	16,	
tmann	»		1-5,	9-12b,	14,	16,	
echter	»		1-5,	10-12,	14,	16,	17
en	»	1,	3-5,	10-11,	14a-d,		
enchen	»		1-5,	9-11,	14,	16,	17
semann	»	1,	3-5,	10-12.	(inseguro sobre 2)		
inackenburg	»	1,	3,4,	9-11,	14abe,	16	

Una vez aislados los versos originales, queda el problema de reparos en estrofas. Aquí puede servir de criterio la extensión, aunque sejo la ignora por completo. Sin embargo, no ha de exigirse una icta proporción matemática, que tampoco aparece en los himnos linos. También puede ser criterio importante el ritmo de las ideas, o hay gran desacuerdo sobre éste en relación con el Prólogo.

En las notas ya hemos expuesto las razones a favor y en contra de las diversas teorías en cuanto a los distintos versos. Con muchas reservas proponemos el siguiente esquema de la formación del Prólogo, insistiendo en su carácter de pura tentativa.

El himno original:

Primera estrofa:	vv.	1-2.	La Palabra junto a Dios.
Segunda estrofa:		3-5.	La Palabra y la creación.
Tercera estrofa:		10-12b.	La Palabra en el mundo.
Cuarta estrofa:		14,16.	Participación de la comunidad en la Palabra.

A este himno se han añadido dos conjuntos de adiciones:

1. Amplificación explicativa de los versos del himno:
   vv. 12c-13, añadidos al final de la tercera estrofa para explicar cómo los hombres se convierten en hijos de Dios;
   vv. 17-18, añadidos al final de la cuarta estrofa para explicar «amor por amor».
2. Material referente a Juan Bautista; quizá se trate de los versículos originalmente iniciales del evangelio, desplazados cuando el redactor final introdujo el himno como prólogo:
   vv. 6-9, añadidos al final de la segunda estrofa, antes de abordar el tema de la encarnación;
   v. 15, añadido en mitad de la tercera estrofa.

No vemos modo de establecer con certeza si estos dos conjuntos de adiciones son obra de una sola mano y si fueron introducidos al mismo tiempo.

Hay otras muchas cuestiones que no trataremos de resolver. Burney, Black y Bultmann postulan decididamente un original arameo del himno; las razones no son concluyentes. Lund y Boismard advierten un esquema de quiasmo en la forma final del Prólogo (cf. Introducción, IX: IV). La ordenación de Lund, *art. cit.,* resulta espectacularmente complicada. Más sencilla es la de Boismard, y en su apoyo cuenta con varias y sólidas observaciones (el v. 18, final, reasume el tema del v. 1, inicial, mientras que el v. 15 enlaza con los vv. 6-8). Sin embargo, los paralelos que Boismard encuentra entre los vv. 3 y 17, y los vv. 4-5 y 16 resultan fantásticos. Dudamos mucho de que pueda aplicarse al Prólogo un esquema de quiasmo.

Más adelante examinaremos la cuestión de si el Prólogo comienza hablando de la vida en carne de la Palabra como Jesucristo. Sin embargo, aludiremos al menos a la nueva teoría de Ausejo, para quien todo el himno se refiere a la Palabra hecha carne. Este autor insiste, y con razón, en que los himnos paulinos normalmente se refieren por completo a Jesucristo. Por ejemplo, Filipenses habla de Jesucristo incluso cuando se refiere a que existía en la forma de Dios antes de vaciarse y adoptar la forma de siervo. Esta manera de hablar resulta extraña al cristianismo después de Nicea, pues antes de la encarnación se habla de la segunda persona de la Trinidad y se insiste en que Jesucristo empieza a existir en el momento de la encarnación. Pero el NT no hacía distinciones tan netas en su terminología, y es posible que Ausejo tenga razón. Al menos podemos afirmar que ya en su versículo inicial el Prólogo no concibe siquiera una Palabra que no vaya a ser pronunciada a los hombres.

COMENTARIO ESPECIAL

Primera estrofa. *La Palabra junto a Dios* (vv. 1-2)

Si empezar un evangelio con un himno resulta inusitado, la alabanza de la Palabra no deja de ser una forma muy adecuada de iniciar el relato escrito del kerigma apostólico. En 5,24 y 15,3 el mismo Jesús caracteriza su mensaje como una «palabra»; el Prólogo expone cómo el mismo mensajero era también la Palabra. De este mismo contraste tenemos algún indicio también en el evangelio (10,33-36), donde parece establecerse una comparación entre la *palabra* de Dios dirigida a los hombres, que hace a éstos dioses, y el Hijo de Dios, que es enviado al mundo y es llamado Dios (= «la Palabra era Dios»). Puesto que las primeras palabras del Prólogo lo eran también del Génesis, son sumamente adecuadas para iniciar el relato de cuanto Dios ha dicho y ha hecho en la nueva dispensación.

Resulta notablemente breve la descripción de la Palabra junto a Dios en los cielos antes de la creación; no hay el menor indicio de interés por las especulaciones metafísicas acerca de las relaciones dentro de Dios o de lo que en la teología posterior recibirá el nombre de procesiones trinitarias. El Prólogo es una descripción de la historia de la salvación en forma de himno; en algún sentido se parece al salmo 78, que es una descripción poética de la historia de Israel. En consecuencia, se carga el acento ante todo en las relaciones de Dios con los hombres más que en Dios tal como él es en sí mismo. Ya el término de «Palabra» implica una revelación; se trata no tanto de una idea divina cuanto de una comunicación de Dios. Las palabras «en el principio», aunque se refieren a un momento anterior a la creación, implican que va a producirse una creación, un comienzo. Si este poema tratara de centrarse en Dios mismo, no habría por qué hablar de un principio. El Prólogo dice que la Palabra existía; no especula sobre *cómo* era la Palabra, pues lo importante no son los orígenes de la Palabra, sino lo que hace la Palabra. El Prólogo no va en la dirección del paralelo de Qumrán citado en la nota a propósito de los vv. 3b-4. Allí, en buen estilo helenístico, se subraya el conocimiento de Dios como factor creativo; aquí, al estilo del AT, se insiste en la Palabra de Dios. Examinaremos el trasfondo del concepto de «la Palabra» en el Apén. II, pero aquí hemos de insistir en que toda la concepción del himno como historia salvífica lo sitúa a una gran distancia del mundo extremadamente especulativo del pensamiento helenístico. Como señala Dodd, *art. cit.,* 15, ningún pensador helenístico hubiera visto una culminación en la encarnación, del mismo modo que ningún gnóstico hubiera proclamado triunfalmente que la Palabra se ha hecho carne.

Como advertíamos en la nota a 1c, la expresión del Prólogo «la Palabra era Dios» ofrece una dificultad a causa de que *theos* no va precedido del artículo. ¿Significa esto que «Dios» quiere decir menos cuando se aplica a la Palabra que cuando se usa como nombre del

Padre? Una vez más será preciso que el lector se despoje de sus ideas posnicenas acerca del vocabulario empleado. Hay dos consideraciones que hacer.

El NT no aplica con frecuencia a Jesús el término «Dios». V. Taylor, ET 73 (1961-62) 116 - 18, se pregunta incluso si llama «Dios» a Jesús alguna vez, ya que prácticamente todos los textos aducidos plantean alguna dificultad. Cf. nuestro artículo, en que se analizan todos los textos pertinentes, en TS 26 (1965) 545-73. La mayor parte de los pasajes aducidos (Jn 1,1.18; 20,28; Rom 9,5; Heb 1,8; 2 Pe 1,1) pertenecen a himnos o doxologías, lo que indica que el título de «Dios» se aplicaba a Jesús con más facilidad en las fórmulas litúrgicas que en los relatos o en la literatura epistolar. Nos viene a la memoria una vez más la descripción que hace Plinio de los cristianos que cantaban *himnos* a Cristo como Dios. Es comprensible que el NT se retraiga de aplicar a Jesús esta designación como consecuencia de las actitudes heredadas del judaísmo. Para los judíos, «Dios» es el Padre celestial; hasta que no se adquirió una forma más amplia de entender el término, no resultaba fácil aplicarlo a Jesús. Esta situación se refleja en Mc 10,18, donde Jesús se niega a que le llamen «bueno», pues sólo Dios es bueno; en Jn 20,17, donde Jesús llama al Padre «mi Dios», y en Ef 4,5-6, donde se dice que Jesús es «un solo Señor», mientras que el Padre es «un solo Dios». (La forma en que el NT abordó la cuestión de la divinidad de Jesús no fue especulando con el término «Dios», sino describiendo sus actividades del mismo modo que describía las del Padre; cf. Jn 5,17.21; 10,28-29.) En el v. 1c juega el himno joánico con la aplicación del término «Dios» al Hijo, pero al suprimir el artículo evita sugerir una identificación personal de la Palabra con el Padre. Por otra parte, en cuanto a los lectores gentiles, se evitaba al mismo tiempo cualquier idea de que la Palabra fuera un dios de segunda categoría en el sentido helenístico.

Pero hay una segunda consideración. Ya hemos aludido a la sugerencia del investigador católico Ausejo en el sentido de que la Palabra significa a lo largo de todo el Prólogo la Palabra que se ha hecho carne, y que el himno en su totalidad se refiere a Jesucristo. En este caso, quizá se justifique ver en *theos* sin articulo algo más humilde que *ho theos,* que se aplica al Padre. El mismo Jesús dice en Jn 14,28: «El Padre es más que yo», mientras que en 17,3 habla del Padre como del «único Dios verdadero». En los primitivos himnos cristianos no resulta extraño atribuir a Jesús una posición humilde en relación con el Padre,

pues Flp 2,6-7 habla de que Jesús se vació y no se aferró a la forma de Dios.

Teniendo en cuenta que el v. 2 repite el v. 1, algunos investigadores lo atribuyen a la redacción secundaria del himno. Pero si consideramos los vv. 1-2 como una sola estrofa, entonces el v. 2 puede ser una inclusión: la estrofa se inicia y finaliza con el tema del «principio». Lund lo propone como un ejemplo de quiasmo, ya que las ideas del v. 2 van en orden inverso con respecto a 1a,b. Bultmann, 17, tiene probablemente razón al insistir en que esta repetición no es en modo alguno ociosa. El mayor peligro que podía correr una comunidad helenística al leer que la Palabra era Dios, era caer en el politeísmo, y el v. 2 insiste nuevamente en las relaciones entre el Padre y la Palabra.

Segunda estrofa. *La Palabra y la creación* (vv. 3-5)

Con la aparición de la fórmula «empezaron a existir» *(egeneto)* en el v. 3 entramos en la esfera de la creación. Todo lo creado está en íntima relación con la Palabra, pues todo fue creado no sólo a través de ella, sino también en ella. En el himno de Col 1,16 hallamos la misma idea: «Porque en él fueron creadas todas las cosas... todas las cosas fueron creadas por él y en él.» La misma relación íntima que hay entre la Palabra y su creación se aplicará en Jn 15,5 a Jesús y al cristiano: «Sin mí no podéis hacer nada.»

El hecho de que la Palabra desarrolle una actividad creadora significa que la creación es un acto de revelación. Toda la creación lleva el sello de la Palabra de Dios; de ahí que Sab 13,1 y Rom 1,19-20 insistan en que los hombres pueden reconocer a Dios a través de sus criaturas. Por otra parte, el cometido de la Palabra en la creación significa que Jesús tiene ciertos derechos sobre todas las cosas; como el v. 10 subrayará dolorosamente, el mundo rechazó esos derechos. La expresión «todas las cosas» *(panta)* del v. 3 viene a ser una fórmula cuasilitúrgica en que se encierra la plenitud de la creación de Dios. Nótese su uso en Rom 11,36: «Porque de él y por él y para él son *todas las cosas.* A él la gloria por siempre. Amén.» Cf. también 1 Cor 8,6 y la presencia de *panta* en el himno de Col 1,16.

Boismard, 102-5, se pregunta por el tipo de causalidad que ejerce la Palabra en la creación, eficiente o ejemplar. En el Apén. II indicaremos que la palabra creadora de Dios en el AT parece ser la causa eficiente de la creación. Pero la Sabiduría personificada y la Torá (que

también forman parte del trasfondo sobre el que se sitúa el uso de la Palabra en el Prólogo) parecen ejercer en la creación la causalidad propia de un modelo o ejemplar. Por consiguiente, puede haber elementos de ambos tipos de causalidad en la creación por y en la Palabra. Boismard afirma: «Es, por consiguiente, probable que para san Juan la Palabra de Dios desempeñe un cometido en la creación por el hecho de que es la expresión de una idea, no porque en sí esté dotada de una cierta eficacia.» Sin embargo, nada hay en el Prólogo que venga a decir que la Palabra es expresión de una idea divina, y esta especulación pertenece más bien al ámbito del pensamiento griego o a la teología posterior.

Advirtamos finalmente que al decir que todas las cosas empezaron a existir por la Palabra, el Prólogo se distancia mucho del pensamiento gnóstico, para el que es un demiurgo y no Dios el responsable de la creación material, que se considera mala. Puesto que la Palabra está en relación con el Padre, y la Palabra es creadora, puede decirse que el Padre es el creador a través de la Palabra. El mundo material, por consiguiente, ha sido creado por Dios, y es bueno.

La interpretación del v. 4 dependerá de cómo se resuelva el problema que plantea su traducción (cf. nota correspondiente). La traducción que aceptamos señala un doble avance con respecto al v. 3. Primero, el hecho de la creación (que todas las cosas comenzaron a existir) ya no queda en primer plano; se desplaza la atención hacia *lo que* ha comenzado a existir. Segundo: Se atiende más a un aspecto especial de lo que ha comenzado a existir, concretamente, lo que empieza a existir en la Palabra, en la creación especial de la Palabra. Es cierto que para algunos investigadores el Prólogo pasa en este punto de la creación a la encarnación (Spitta, Zahn, B. Weiss, Vawter). Señalan que el don de la vida que se menciona en el v. 4 se asocia en el evangelio a la venida de Jesús (3,16; 5,40; 10,10). Sin embargo, el salto de la creación en el v. 3 a la venida de Jesús en el v. 4 parece excesivamente abrupto, especialmente si se tiene en cuenta que la expresión «lo que en ella hubo empezado a existir» del v. 4 es un nexo con el «empezaron a existir» del v. 3. Si los vv. 4-5 se refieren a la venida de Jesús, la referencia clara a esta venida de los vv. 9 y 10 resultaría tautológica. Por otra parte, el redactor del Prólogo insertó una referencia a Juan Bautista *después* del v. 5; cuesta trabajo imaginar que el redactor presentara a Juan Bautista después de haber descrito el ministerio de Jesús y sus efectos. Está claro que el redactor entendió que las referencias a la venida de Jesús empiezan en el v. 10; puso la venida de Juan Bautista en los vv. 6-8 antes de la venida de Jesús y se sirvió del v. 9 para conectar a Juan Bautista con el momento de esta venida. Por supuesto, el redactor pudo interpretar mal el alcance de los vv. 4-5, pero también es verdad que estaba más cerca que nosotros del himno original. También se puede oponer esta objeción a la teoría de Käsemann, que ve una referencia a la venida de Jesús no en el v. 4, sino en el v. 5, que él une al v. 10, así como contra la teoría de Bultmann que inicia la obra del revelador en la Historia con el v. 5, que une al v. 9.

Sugerimos que el significado de los vv. 4-5 está mucho más cerca del que expresa el v. 3. Desde las primeras palabras del Prólogo se ha venido estableciendo un paralelo intencionado con el Génesis, y este paralelo se mantuvo hasta el v. 3 con la introducción del término *egeneto* (cf. nota correspondiente), y ahora se lleva adelante en los vv. 4-5 con la mención de la luz y las tinieblas, ya que la luz fue la primera cosa creada por Dios (Gn 1,3). También la «vida» es un tema del relato de la creación en Gn 1,11 («criaturas vivientes» en 1,20.24, etc.). Por supuesto, el Génesis habla en su primer capítulo de la vida natural, mientras que el Prólogo se refiere a la vida eterna. Sin embargo, también la vida eterna se menciona en los primeros capítulos del Génesis, pues 2,9 y 3,22 hablan del árbol de la vida, cuyos frutos, al ser comidos por los hombres, otorgarían a éstos la vida inacabable. El hombre fue excluido de esta vida a causa de su pecado; sin embargo, como vemos en Ap 22,2, la vida eterna del jardín del Edén prefiguraba la vida que Jesús iba a dar a los hombres. En Jn 6 hablará Jesús del pan de vida que se dará a comer al hombre para que viva por siempre, un pan, por consiguiente, que posee las mismas cualidades que el fruto del árbol de la vida plantado en el paraíso. Jn 8,44 menciona la pérdida de la oportunidad de vivir eternamente sufrida por el hombre en el paraíso al describir al diablo como asesino desde el principio y como padre de la mentira (la serpiente engañó a Eva). Por ello sugerimos que en el v. 4 sigue hablando el Prólogo sobre el trasfondo del relato de la creación del Génesis. Lo que ha empezado especialmente a existir en la Palabra creadora de Dios ha sido el don de la vida eterna. Esta vida era la luz de los hombres por el hecho de que el árbol de la vida estaba estrechamente asociado al árbol del conocimiento del bien y del mal. Si el hombre hubiera superado aquella prueba, habría poseído la vida eterna y la iluminación.

También el v. 5 puede ser interpretado sobre este trasfondo. Hubo un intento por parte de las tinieblas de vencer a la luz, concretamente

la caída del hombre. Nótese que el aoristo, «vencieron», recibe de este modo su significado normal como referido a una acción singular pasada. Pero la luz brilla, pues a pesar de que el hombre pecó, se le dio un rayo de Esperanza. Gn 3,15 dice que Dios puso enemistades entre la serpiente y la mujer y que la serpiente no habría de prevalecer contra la progenie de la mujer. Especialmente, la semilla de la mujer, que para el NT fue Jesús, vencería a Satán. (Insistimos en que aquí tenemos en cuenta la interpretación cristiana, y posiblemente del judaísmo tardío, de Gn 3,15, no el sentido que para el autor original tenía este pasaje.) En Ap 12 podemos advertir la importancia que para los círculos joánicos tenía Gn 3,15; la victoria de Jesús es descrita en términos de la victoria del hijo de la mujer sobre la serpiente.

Paréntesis. *Juan Bautista da testimonio de la luz* (vv. 6-9)

Si la segunda estrofa tiene como tema la creación por la Palabra y el don inicial de la vida y de la luz otorgado por la Palabra, así como el intento de las tinieblas que pretenden vencer a la luz, la tercera estrofa tratará de la venida de la Palabra al mundo para derrotar a las tinieblas. Entre las dos estrofas introdujo un redactor cuatro versículos relativos a Juan Bautista y a su función de preparar la venida de la Palabra y de la luz.

Boismard y otros han hecho una interesante sugerencia acerca del origen de los vv. 6-7, en el sentido de que éstos representarían el comienzo original del evangelio, que habría sido desplazado al añadirse el Prólogo. Las palabras con que comienza el v. 6, «hubo un hombre, enviado por Dios, llamado Juan», serían una forma perfectamente normal para iniciar un relato histórico. Jue 13,2 empieza a narrar la historia de Sansón con la frase «Había en Sorá un hombre de la tribu de Dan» (cf. también 19,1; 1 Sm 1,1). Más aún, si al menos la sustancia de 6-7 se antepusiera a 1,19, tendríamos una buena secuencia: en 7 se dice que Juan Bautista vino como testigo para dar testimonio, y en 19ss se presentan su testimonio y las circunstancias en que fue dado. En esas circunstancias tiene mejor sentido la extraña expresión «testificar en favor de la luz». Normalmente la luz puede ser vista, y no es necesario que nadie dé testimonio en su favor, pero en los vv. 19ss se trata de dar testimonio ante quienes se muestran hostiles y que aún no han visto a Jesús.

El v. 8 tiene un motivo peculiar. Ya dijimos en la Introducción (parte V:I) que uno de los propósitos del cuarto Evangelio era refutar las pretensiones exageradas de los partidarios de Juan Bautista. El v. 8 sirve para que Juan Bautista aparezca subordinado a Jesús. ¿Cabe una refutación más clara? ¿Pensaban sus partidarios que Juan Bautista era la luz? Se ha sugerido que el *Benedictus,* el cántico de Zacarías en Lc 1,68-79, fue originalmente un himno en honor de Juan Bautista posteriormente adaptado al uso cristiano. Los vv. 78-79 comparan el ministerio de Juan Bautista con ese momento del día en que el sol se eleva para iluminar a todos los que yacen en tinieblas. Es *posible,* por tanto, que sus partidarios trataran de atribuir a Juan Bautista el título de «luz».

También es verosímil que el v. 9 represente la transición que el redactor ha introducido para adaptar los vv. 6-8 al lugar que ahora ocupan en el Prólogo. La insistencia en la luz verdadera reasume el tema del v. 8, mientras que la mención de la venida al mundo sirve para preparar el v. 10. J. A. T. Robinson, 127, piensa que estos cuatro vv. (6-9), así como el v. 15, formaban parte del comienzo original del evangelio; la realidad es, sin embargo, que sólo los vv. 6-7 encajan bien antes del v. 19. La imagen de la luz que viene a este mundo para iluminar a los hombres pertenece al AT y se encuentra sobre todo en Isaías. En su descripción del príncipe mesiánico de la paz, Is 9,2 anuncia: «El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz grande; habitaban tierra de sombras, y una luz les brilló.» En la segunda parte de Isaías (42,6) proclama Yahvé acerca de su siervo: «Yo, el Señor, te he hecho alianza de un pueblo, luz de las naciones... para que saques a los cautivos de la prisión, y de la mazmorra a los que habitan las tinieblas.» En la tercera parte de Isaías (60,1-2) escuchamos el toque de clarín dirigido a Jerusalén: «¡Levántate, brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti! Mira: las tinieblas cubren la tierra, la oscuridad los pueblos, pero sobre ti amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti; y caminarán los pueblos a tu luz.» El Prólogo combina el testimonio de Juan Bautista, la isaiana voz del desierto y la proclamación profética de la venida de la luz. El cuarto Evangelio no fue el único en adaptar a Jesús las profecías del Antiguo Testamento en que se hablaba de la luz; también Mt 4,16 aplica Is 9,2 al ministerio de Jesús.

Podemos indicar de paso que H. Sahlin, *art. cit.,* ha tratado de demostrar que los vv. 6-9 pertenecían a la forma original del Prólogo y se aplicaban a la Palabra, leyendo en consecuencia: «Ella se hizo hom-

bre, enviado por Dios. Vino como testigo para dar testimonio de la luz...» Sahlin sugiere que estos versículos, por influjo de los paralelos sinópticos como Mc 1,4, fueron erróneamente aplicados a Juan Bautista. Es una interpretación ingeniosa, pero más allá de toda posibilidad de prueba.

Tercera estrofa. *La Palabra en el mundo* (vv. 10-12b)

La tercera estrofa del himno original parece referirse a la Palabra hecha carne en el ministerio de Jesús. Hay, sin embargo, muchos investigadores que no comparten esta idea. Westcott, Bernard y Boismard sugieren que la mención de la presencia de la Palabra en el mundo (vv. 10-12) ha de interpretarse en términos de la actividad de la palabra divina durante la etapa del AT. Por otra parte, Schnackenburg, 88, piensa en la presencia de la Sabiduría en el mundo y en Israel. Se ha sugerido que el v. 10 se refiere al período que va desde Adán hasta Moisés; en 11 se hablaría de la alianza del Sinaí y la subsiguiente infidelidad de Israel; el v. 12 se referiría al resto fiel de Israel.

Por supuesto, esta opinión implica que el redactor del Prólogo entendió mal el himno al insertar la alusión a Juan Bautista antes del v. 10. Más aún, va contra el hecho de que la mayor parte de las frases contenidas en los vv. 10-12 reaparecen en el evangelio para describir el ministerio de Jesús. La Palabra está en el mundo (v. 10a), pero también Jesús afirma haber venido al mundo (3,19; 12,46), estar ya en el mundo (9,5), y estas afirmaciones aparecen frecuentemente yuxtapuestas al tema de que Jesús es la luz, del mismo modo que 1,10 sigue a 1,5 con su tema de la luz. La presencia de la Palabra en el mundo es rechazada porque el mundo no reconoce a la Palabra (10c). Del mismo modo, la presencia de Jesús en el mundo tropieza con una repulsa (3,19), porque los hombres no aciertan a reconocer quién es Jesús (14,7; 16,3; 1 Jn 3,1). La repulsa, especialmente dolorosa, de la Palabra por su propio pueblo (11b) tiene también su paralelo en el ministerio de Jesús, al ser rechazado éste en Galilea (4,44) y por el pueblo judío en general (12,37). La expresión «no aceptaron» *(paralambanein* en el v. 11; *lambanein* en el v. 12) reaparece, en relación con Jesús, en 3,11 y 5,43 *(lambanein)*. Lo cierto es que, como ya hemos indicado, los vv. 11 y 12 vienen a ser dos breves sumarios de las dos partes de que consta el evangelio: el Libro de los Signos y el Libro de la Gloria. Las frases iniciales del Libro de la Gloria (13,1) anuncian: «Había amado a *los suyos* que vivían en el mundo y los amó hasta el extremo». En otras palabras, en lugar del pueblo judío, que había sido lo suyo (1,11), Jesús ha formado a su alrededor una nueva «propiedad», el grupo de los fieles cristianos (1,12).

Pero, en nuestra opinión, el argumento concluyente a favor de que los vv. 10-12 se refieren al ministerio de Jesús está en el v. 12. Schnackenburg no tiene dificultad alguna en relación con este versículo, ya que lo excluye del himno original. Pero todo comentarista que lo acepte como parte del himno habrá de contar con la afirmación de que la Palabra dio poder a los hombres para convertirse en hijos de Dios. Parece increíble que en un himno procedente de los círculos joánicos se explique la posibilidad de llegar a ser hijo de Dios de otro modo que no sea en términos de nacer de lo alto por el Espíritu de Jesús (cf. 3,3.5; comentario a 20,17 en el segundo volumen; 1 Jn 3,9). Si la revelación del AT hubiera dado a los hombres la capacidad de hacerse hijos de Dios, toda la conversación con Nicodemo carecería de sentido. Dodd, *Interpretación,* 307, argumenta que antes de la venida de Jesús ya había hijos de Dios, y cita 11,52 sobre los hijos de Dios dispersos. Pero, ¿quiere Juan dar a entender que esos dispersos son ya realmente hijos de Dios sin haber escuchado a Jesús y sin haber sido engendrados de lo alto? ¿No querrá decir más bien que se trata de quienes han sido llamados por Dios para que sean sus hijos y para que acepten a Jesús por pastor?

Estamos de acuerdo, por tanto, con Büchsel, Bauer, Harnack, Käsemann y otros en que la tercera estrofa del himno se refiere al ministerio terreno de Jesús. Advertimos que el himno de Flp 2,6-11 pasa del Jesús en la forma de Dios directamente al Jesús en la forma de siervo, del cielo al ministerio de Jesús, sin intercalar ninguna descripción de la obra de Dios durante la etapa del AT. En el himno de Col 1,15-20 se pasa también del Hijo como imagen de Dios y del primogénito de toda la creación a la muerte de Jesús.

Se pueden hacer algunas observaciones específicas sobre los distintos versículos. Como señalaremos en el Apén. II, la repulsa opuesta a la Palabra por los hombres en el v. 10 se parece mucho al rechazo de la Sabiduría por los hombres en Hen 42,2: «Vino la Sabiduría a establecer su morada entre los hijos de los hombres, pero no halló dónde morar.» Se trata de una reflexión de la teología joánica sobre Jesús como Sabiduría personificada. El v. 11 no es sinónimo del v. 10 (a pesar de Bultmann), sino que indica que la Palabra circunscribe su actividad

a Israel. Equivale al sentimiento expresado en Mt 15,24: Jesús fue enviado únicamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel. En Jn 12,20-23, cuando los gentiles acuden a Jesús, ello es signo de que su ministerio está consumado y se aproxima la hora. Algunos estiman que es demasiado fuerte el contraste entre la repulsa del v. 11 y la aceptación del v. 12; sin embargo, en 3,32-33 aparece exactamente el mismo contraste: «Él da testimonio de lo que ha visto y oído, pero *nadie acepta su testimonio.* Quien acepta su testimonio refrenda que Dios dice la verdad». En los himnos cristianos primitivos aparecen continuamente estos fuertes contrastes; así, por ejemplo, en 1 Tim 3,16: «Fue manifestado en la carne, justificado en el Espíritu.»

VV. 12c-13. En las notas se ha propuesto ya el motivo para considerar estos versículos como un comentario redaccional al v. 12; allí los explicábamos de manera que quedara justificada nuestra traducción. El redactor introdujo su comentario entre dos estrofas.

Cuarta estrofa. *Participación de la comunidad en la Palabra hecha carne* (vv. 14 y 16)

La última estrofa introduce a la comunidad y da expresión poética a lo que la intervención de la Palabra significa en la vida de la comunidad. Más específicamente, el v. 14a,b resume y expresa de manera viva lo dicho en 10-11; 14c-e y 16 amplifican la idea de hacerse hijo de Dios, ya formulada en v. 12, exponiendo cómo llegamos a participar en la plenitud del Hijo único de Dios. Ésta es la última estrofa del himno y forma una inclusión con la primera. Los vv. 14 y 1 son los únicos de todo el himno que mencionan expresamente a «la Palabra».

V. 1. La Palabra existía *(ēn)*	enlaza con	v. 14. La Palabra se hizo *(egeneto)*
1. La Palabra en la presencia de Dios	»	14. La Palabra entre nosotros
1. La Palabra era *Dios*	»	14. La Palabra se hizo *carne*

De este modo, el ser eterno de la Palabra en la estrofa inicial se pone en contraste con la existencia temporal de la Palabra en la última estrofa. Sólo cuando se capta el valor de resumen que tiene la última estrofa, que recoge el contenido de los versículos anteriores del himno y lo pone deliberadamente en contraste con el tema de la primera

estrofa, se puede entender que no hay contradicción alguna en sugerir que la tercera estrofa trata del ministerio de Jesús y que 14a es todavía una clara referencia a la encarnación. El v. 14a,b ofrece un resumen de la actividad de la Palabra para admiración y alabanza por parte de la comunidad, ya que en un himno es de esperar la participación de ésta. Cuando el himno fue adaptado para que sirviera de Prólogo al evangelio, este versículo con valor de resumen también podía servir para anunciar el curso de la actividad de Jesús, que vendría a continuación.

El v. 14a describe la encarnación con un lenguaje fuertemente realista al subrayar que la Palabra se hizo *carne.* Parece que el término «carne» se relacionó con la encarnación ya desde los primeros días de la expresión teológica cristiana. En Rom 1,3 se habla del Hijo de Dios que desciende de David según la carne, y Rom 8,3 destaca aún con mayor energía la dimensión escandalosa que ello entraña, al decir que Dios envió « a su propio Hijo en la semejanza de la carne pecadora». El himno de 1 Tim 3,16 pone en contraste la manifestación en la carne con la justificación en el Espíritu. ¿Representará la mención de la carne en Jn 1,14 un elemento kenótico comparable a lo que hallamos en el himno de Flp 2,7: «Se vació, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a un hombre»? Ausejo, en su artículo sobre la «carne» (EstBíb 17 [1958] 411-27) insiste en ello. Dado que en su opinión todo el himno es una alabanza del Jesús encarnado, al afirmar el v. 14a que la Palabra se hizo carne significaría que se quiere resaltar especialmente la debilidad y la mortalidad. Käsemann, 93, sin embargo, insiste en que el escándalo consiste en la presencia de Dios entre los hombres, no en el hecho de hacerse carne; no se trataría del cómo, sino del hecho en sí. Según Käsemann, 14a no añade nada a 10a, «estaba en el mundo». El paralelismo entre 14a y 14b parece apoyar la interpretación de Käsemann.

¿Encierra una intención polémica el v. 14a? Ciertamente su idea teológica hubiera sido incompatible con las tendencias gnósticas o docetistas. Ningún otro verso del himno expresa más netamente las diferencias que hay entre el concepto de la Palabra en el Prólogo o en los estoicos y el *Corpus Hermeticum.* Los griegos admiraban el *logos* como recapitulación del orden universal y aspiraban a unirse a Dios en su cosmos; para ellos era inimaginable que ese encuentro supremo con el *logos* de Dios hubiera de tener lugar al hacerse carne el *logos.* El Prólogo no dice que la Palabra entrara en la carne o morase en la carne, sino que *se hizo* carne. En consecuencia, en vez de ofrecer la liberación

del mundo material que anhelaba el espíritu griego, la Palabra de Dios se vinculó inextricablemente a la historia humana. Sin embargo, aun admitiendo que 14a no resultaría aceptable a determinadas escuelas del pensamiento filosófico o teológico helenístico, no podemos asegurar que se escribiera para rebatir sus ideas. Las cartas joánicas tienen un tono más claramente polémico, como se advierte en 1 Jn 4,2-3: «Todo espíritu que reconoce que Jesucristo *vino en la carne* pertenece a Dios, mientras que el espíritu que divide a Jesús no pertenece a Dios» (cf. también 2 Jn 7). El evangelio *podría* presentar rasgos polémicos en pasajes como 6,51-59 y 19,34-35. Finalmente hemos de advertir que cuando el himno destaca en el v. 14 la importancia de la carne, adopta una actitud en cierto sentido distinta de la que caracteriza al comentario redaccional sobre el himno en el v. 13, en que se insistía en que los hijos de Dios no fueron engendrados por el deseo de la carne.

Fijémonos ahora en la actitud con respecto a la revelación que implica la expresión «la Palabra se hizo carne». El título de «la Palabra» resultaba el más adecuado en el v. 1 porque allí se trataba de describir el ser divino destinado a hablar a los hombres. Cuando el mismo título se usa por segunda vez en el v. 14, ese ser divino ya ha adoptado la forma humana y de ese modo ha encontrado el camino más eficaz para comunicarse a los hombres. Así, al hacerse carne, la Palabra no ha dejado de ser Palabra, sino que desarrolla su función peculiar con la máxima intensidad. Al comentar este versículo, Bultmann, 42, formula una de las tesis que reaparecerán continuamente en todo el curso de su sugestivo pensamiento, concretamente que el contacto con la Palabra hecha carne es un contacto con la misma revelación, pues Jesús no aporta una doctrina ni es un guía hacia los misterios celestes como los maestros venidos del cielo que describe el pensamiento gnóstico. El contraste con la imagen gnóstica es válido, pues Jesús es Sabiduría encarnada o revelación en sí. Pero ¿no insistirá tanto Bultmann en el revelador que llegue a minimizar la revelación? Quizá su postura venga a ser una reacción frente a la vieja idea de que Jesús proclamaba la revelación en una serie bien ordenada de proposiciones. Primero, es cierto que Juan insiste ante todo en que se ha de aceptar a Jesús, y que esto significa casi siempre reconocer que fue enviado por Dios. Pero, como insiste Käsemann, 95-96, si el hecho de que Jesús fue enviado reviste tal importancia, esto constituye en sí una tremenda revelación de «la única cosa necesaria», porque se trata de la revelación de que el Creador se ha hecho presente aquí a sus criaturas, y el Creador no viene con

las manos vacías, pues trae la luz, la vida, el amor y la resurrección. Segundo, en lo que Jesús dice hay aún un cúmulo enorme de doctrina. Por ejemplo, está su enseñanza sobre el amor salvífico de su Padre hacia los hombres (3,16-17), sobre el Espíritu Santo, el Paráclito, sobre la Ley y sus exigencias (5,16-17; 7,19-23), sobre los deberes que impone el amor entre los cristianos (13,12-17.34), sobre el bautismo (3,5) y sobre la eucaristía (6,51-58; por supuesto, Bultmann rechaza los pasajes sacramentales como adiciones del redactor eclesiástico). Muchas de las enseñanzas que Mateo recoge en el Sermón de la Montaña aparecen también en Juan, dispersas a veces, y en formas diferentes, pero en todo caso allí están. Podemos afirmar, por consiguiente, que si la Palabra se hizo carne, no fue sólo para hacerse presente a los hombres, sino también para hablarles.

En 14b y en los versos siguientes se expone cómo la Palabra no ha dejado de ser Dios por el hecho de hacerse carne. Para ello se emplea el verbo *skēnoun* («hacer una morada, plantar una tienda»), que evoca importantes ecos del AT. El tema de la «acampada» aparece en Éx 25,8-9, donde se ordena a Israel hacer una tienda (el tabernáculo, *skēnē*) para que Dios pueda morar en medio de su pueblo; el tabernáculo se convirtió en el punto en que se localizaba la presencia de Dios sobre la tierra. Estaba prometido que en los días ideales que habrían de venir, aquella acampada entre los hombres iba a resultar especialmente impresionante. En Joel (4,17) se había dicho: «Sabréis que yo soy el Señor vuestro Dios, que habito *(kataskēnoun)* en Sión.» Al tiempo del retorno del cautiverio en Babilonia, Zacarías (2,14) proclama: «¡Alégrate y goza, hija de Sión! Porque yo vengo a habitar *(kataskēnoun)* dentro de ti.» En el templo ideal descrito por Ezequiel (43,7) Dios hará su morada en medio de su pueblo para siempre, o como dicen los LXX: «*Mi nombre* vivirá en medio de la casa de Israel para siempre.» Estas palabras son importantes, teniendo en cuenta el interés de Juan por el *nombre*. Cuando el Prólogo proclama que la Palabra hizo su morada entre los hombres, se nos dice que la carne de Jesucristo es la nueva localización de la presencia de Dios en la tierra, y que Jesús ha venido a sustituir al antiguo tabernáculo. El evangelio dirá que Jesús ha sustituido al templo (2,19-22), que es una variación sobre el mismo tema. En Ap 7,15 se usa el verbo *skēnoun* para aludir a la presencia de Dios en el cielo, mientras que en 21,3 tenemos la gran visión de la Jerusalén celeste, donde escuchamos un eco de las promesas de los profetas, «Él morará *(skēnoun)* con ellos, y ellos serán su pueblo». Así, al morar entre

los hombres, la Palabra anticipa la presencia divina que, según el Apocalipsis, se manifestará visiblemente a los hombres en los últimos días.

Como paso intermedio entre el Pentateuco y los Profetas por un lado y el Prólogo por otro en cuanto al uso del tema de la «acampada» podemos mencionar ciertos pasajes de la literatura sapiencial en que se dice que la Sabiduría plantó su tienda o hizo su morada entre los hombres (cf. Apén. II). En el himno de Eclo 24 dice la Sabiduría: «El Creador de todas las cosas... eligió el lugar para mi tienda, diciendo: "Haz en Jacob tu morada *(kataskēnoun),* en Israel tu herencia"». Así, al hacer su morada entre los hombres, la Palabra está actuando igual que la Sabiduría.

El v. 14b sugiere otro aspecto de la presencia divina. Las consonantes *skn* del término griego que significa «acampar» recuerdan la raíz hebrea *škn,* que también significa «morar», y de la que se deriva la palabra *shekinah,* que es en la literatura rabínica un término técnico para designar la presencia de Dios en medio de su pueblo. Por ejemplo, en Éx 25,8, donde Dios dice: «Que me hagan un santuario para que yo more entre ellos», el Targum, o traducción aramea, dice: «Yo haré que mi *shekinah* resida entre ellos.» Al igual que el uso del *memra* (cf. Apénd. II), el de *shekinah* como una forma de nombrar a Yahvé en sus relaciones con los hombres era un recurso para salvaguardar la trascendencia de Dios. El Targum de Dt 12,5 presenta como moradora del tabernáculo a la *shekinah* de Dios, en vez de su nombre. En Os 5,6 se amenaza con que Yahvé se retirará de Israel; en el Targum esta amenaza consiste en que Dios hará que su *shekinah* ascienda al cielo y se aparte de los hombres. Incluso la omnipresencia de Dios, que ningún santuario puede contener, es llamada su *shekinah* en el Talmud. Aunque algunos de estos textos corresponden a un período posterior al siglo I d. C., la teología de la *shekinah* ya era conocida por aquellas fechas, y es muy posible que en su uso de *skēnoun* refleje el Prólogo la idea de que ahora es Jesús la *shekinah* de Dios, el lugar de encuentro entre el Padre y aquellos hombres con cuya compañía se complace. Cf. L. Bouyer, *Le Schêkinah, Dieu avec nous:* BVC 20 (1957-58) 8-22.

En el v. 14c se mantiene la idea de que en Jesús se manifiesta la presencia divina, de que él es ahora el tabernáculo y quizá también la *shekinah:* «Nosotros hemos visto su gloria.» En el AT la *gloria* de Dios *(kābod* en hebreo; *doxa* en griego; cf. Apén. I:4) implica una manifestación visible y poderosa de Dios a los hombres. En los Targums, también «gloria» es un circunloquio, igual que *memra* y *shekinah,* para

designar la presencia visible de Dios entre los hombres, aunque no se usa tan frecuentemente como los otros circunloquios. (Si bien en Éx 24,10 se dice que Moisés y los ancianos vieron al Dios de Israel, el Targum de Onkelos nos dice que «vieron la gloria *[y*^{e}*qar* en arameo] del Dios de Israel».) Sin embargo, lo que ante todo nos interesa es la conexión constante entre la gloria de Dios y su presencia en el tabernáculo y en el templo. Cuando Moisés subió al Sinaí (Éx 24,15-16), se dice que una nube cubrió la montaña y que la gloria de Dios se posó sobre ella, mientras Dios explicaba a Moisés cómo había de construir el tabernáculo. Cuando el tabernáculo ya estuvo construido, la nube lo cubrió y la gloria de Dios lo llenó (Éx 40,34). Cuando Salomón consagró el templo, se dice que ocurrió el mismo fenómeno (1 Re 8,10-11). Inmediatamente antes de la destrucción del templo por los babilonios dice Ezequiel (11,23) que la gloria de Dios abandonó la ciudad, pero en la visión del templo restaurado, el mismo Ezequiel vio cómo la gloria de Dios llenaba una vez más el edificio (44,4). Resulta, por tanto, muy apropiado que, después de describir cómo la Palabra plantó su tabernáculo entre los hombres en la carne de Jesús, el Prólogo mencione que se hizo visible su gloria.

¿Se refieren los vv. 14c,d a una manifestación particular de la gloria de la Palabra hecha carne? En la correspondiente nota ya hemos mencionado que la frase «nosotros hemos visto» parece referirse al testimonio apostólico, igual que el «nosotros» del Prólogo de 1 Juan. Muchos, en consecuencia, sugieren que el himno alude al momento en que Pedro, *Juan* y Santiago presenciaron la transfiguración de Jesús, una escena que no se consigna en Juan, pero que se encuentra en los sinópticos y en 2 Pe 1,16-18. Lc 9,32 dice que en aquella ocasión vieron su *gloria.* Y lo mismo que el Prólogo habla de la gloria de un Hijo único, también durante la transfiguración proclamó la voz celestial que Jesús era «mi Hijo amado» («amado» connota la idea de «único»). El relato de la transfiguración en 2 Pedro podría aclarar el problema mencionado en la nota, es decir, si «que procede del Padre» (v. 14d) modifica a «gloria» o a «Hijo». El autor de 2 Pe 1,16-17, que se presenta como Pedro, dice: «... nosotros hemos sido testigos presenciales de su majestad. *Él recibió de Dios Padre* honor y gloria...» Aquí se afirma claramente que la gloria procede del Padre. La alusión a la transfiguración concordaría perfectamente con el tema del tabernáculo, recogido en 14b, ya que en los sinópticos se describe lo ocurrido en el monte de la transfiguración con unos términos que evocan la aparición de Dios a

Moisés en el Sinaí, al mismo tiempo que se menciona específicamente la construcción de tiendas o tabernáculos (Mc 9,5). Hay, por consiguiente, motivos sobrados para pensar que 14c,d es un eco de la transfiguración. Sin embargo, que los autores joánicos conocieran la escena de la transfiguración no pasa de ser una mera posibilidad.

Merece la pena comparar la exégesis que hace Bultmann del v. 14 con la que ofrece Käsemann. Insistiendo en el aspecto kenótico del v. 14, Bultmann, 40, habla del escándalo implícito en el hecho de caer en la cuenta de que el portador de la revelación no es más que un hombre. En cuanto al «nosotros hemos visto su gloria», no se trata de una visión sin limitaciones. Si hubiéramos de ver con absoluta transparencia, la carne carecería de sentido, pero si no viéramos nada, no habría revelación alguna. Käsemann, polemizando con Bultmann, insiste en el carácter glorioso de la Palabra hecha carne. La carne no es simplemente un elemento oscuro a través del que han de ver los hombres; se trata más bien de que la gloria irradia a través de la carne en las obras milagrosas que pueden verse. Käsemann, por tanto, prefiere conjuntar los milagros del Jesús joánico y sus discursos de revelación (con lo que en cierto modo destruye la dicotomía de fuentes que Bultmann da por supuesta; cf. Introducción, II parte [II] 2). Lo milagroso no es en Juan como la escoria que hubiese sobrado de la fuente de los signos, sino que forma parte esencial de su presentación de la Palabra hecha carne. En «la Palabra se hizo carne» ve Käsemann no que el portador de la revelación es únicamente un hombre, sino que Dios se ha hecho presente en la esfera humana.

El tema del amor de alianza constante *(ḥesed y ʾemet;* cf. la nota correspondiente), que aparece en el v. 14e y se reasume en el v. 16, encaja perfectamente con las referencias al tabernáculo y a la gloria, de que hemos hablado. En el Sinaí tuvo lugar la gran manifestación del amor de alianza constante de Dios en el AT, y allí también se convirtió el tabernáculo en morada de la gloria de Dios. También ahora tiene el amor de Dios su manifestación suprema en la Palabra hecha carne, Jesucristo, el nuevo tabernáculo de la gloria de Dios. Si nuestra interpretación de «amor por amor» es correcta, el himno finaliza con la triunfante proclamación de una nueva alianza que sustituye a la del Sinaí.

Paréntesis. *Juan Bautista da testimonio de la preexistencia de Jesús* (v. 15)

El v. 14 ha afirmado que la Palabra celeste preexistente se hizo carne. Parece que el mismo redactor que añadió los vv. 6-9 introdujo también el v. 15, tratando de confirmar el v. 14 con el testimonio de Juan en el sentido de que Jesús ya existía antes. Hay aquí una clara intención polémica contra todo intento de sugerir que Juan Bautista pudiera ser mayor que Jesús por el hecho de que empezó antes su ministerio. Cf. comentario a 1,30. J. A. T. Robinson sugiere que, al igual que los vv. 6-7, el v. 15 formaba parte del comienzo original del evangelio, pero resulta difícil admitirlo, ya que entonces no habría motivo claro para repetir la misma afirmación en el v. 30. Sugerimos que el redactor final, entendiendo que resultaría útil subrayar aquí el tema de la preexistencia, introdujo en el Prólogo, copiándola, la frase del v. 30.

Vv. 17-18. Como explicábamos en la correspondiente nota, el v. 17 se limita a explicitar lo dicho en el v. 16, para lo cual cita las dos ocasiones en que Dios manifestó su amor de alianza, concretamente en el don de la Ley a Moisés en el Sinaí y en Jesucristo. El v. 17 sugiere con mayor claridad que el himno la superioridad del amor constante manifestado en Jesucristo, y el v. 18 explicita esta superioridad. Naturalmente, lo que el autor quiere destacar es que Moisés no consiguió ver a Dios, mientras que entre el Hijo y el Padre hay un contacto íntimo. En Éx 33,18 pide Moisés ver la gloria de Dios, pero el Señor dice: «No puedes ver mi rostro y seguir vivo.» Isaías (6,5) exclama aterrorizado: «¡Ay, que estoy perdido! Porque mis ojos han visto al Rey, al Señor de las huestes», aunque ni siquiera se insinúa que se trata de ver el rostro de Dios. Sobre este trasfondo del AT, cuyos máximos representantes no consiguieron ver a Dios, Juan presenta el ejemplo del Hijo único, que no sólo ha visto al Padre, sino que permanece siempre a su lado. Podemos sospechar que este tema formaba parte de la polémica joánica contra la sinagoga, porque se repite en 5,37 y en 6,46. Sin embargo, la afirmación de que sólo el Hijo ha visto al Padre también podía impresionar al mundo helenístico, para el que era bien conocido el Dios invisible cuya sustancia no podían captar los hombres.

No carece de habilidad la amplificación redaccional del v. 18; el redactor ha sabido incorporar diversas inclusiones con el v. 1. Del mismo modo que en el v. 1 la Palabra era Dios, también aquí se dice que

el Hijo único es Dios. Del mismo modo que en el v. 1 la Palabra estaba en la presencia de Dios, en el v. 18 el Hijo único está siempre junto al Padre. Es precisamente la relación singular del Hijo con el Padre, única hasta el extremo de que Juan puede hablar de «Dios el Hijo único», la que hace que su revelación sea la revelación suprema.

BIBLIOGRAFÍA

M. A. Aucoin, *Augustine and John Chrisostom: Commentators on John's Prologue:* ScEccl 15 (1963) 123- 31.

Ausejo, S. de, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?:* EstBíb 15 (1956) 223-77, 381427.

W. Barclay, *John i 1-14:* ET 70 (1958-59) 78-82, 114-17.

M.-E. Boismard, *St. John's Prologue* (Westminster 1957). En castellano, *El Prólogo de san Juan* (Madrid 1967).

—*Dans le sein du Père:* RB 59 (1952) 23-39.

F.-M. Braun, *Messie, Logos et Fils de l'Homme,* en *La Venue du Messie* (Lovaina 1962) 133-47. También Jean Théol II, 137-50.

—*«Qui ex Deo natus est»,* en *Aux sources de la tradition chrétienne* (París 1950) 16-31.

I. de la Potterie, *De interpunctione et interpretatione versuum Joh. i 3.4:* VD 33 (1955) 193-208.

C. H. Dodd, *The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship:* SFG 9-22.

J. A. Dyer, *The Unappreciated Light:* JBL 79 (1960) 170-71.

W. Eltester, *Der Logos und sein Prophet, en Apophoreta* (Berlín 1964) 109-34.

P. Gaechter, *Strophen im Johannesevangelium:* ZKT 60 (1936) especial mente 99-111.

H. C. Green, *The Composition of St. John's Prologue:* ET 66 (1954-55) 291-94.

E. Haenchen, *Probleme des johanneischen «Prologs»:* ZTK 60 (1963) 305-34.

J. Jeremias, *The Revealing Word, en Central Message of the New Testament* (Londres 1965) 71-90.

J. Jervell, *«Er kam in sein Eigentum».* Zum Joh. 1, 11: «Studia Theologica» 10 (1956) 14-27.

P. Kačur, *De textu Joh.* 1, 14c: VD 29 (1951) 20-27.

E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs,* en *Libertas Christiana* (Munich 1957) 75-99.

L. J. Kuyper, *Grace and Truth: An Old Testament Description of God and Its Use in the Johannine Gospel:* Interp 18 (1964) 3-19.

M.-F. Lacan, *L'oeuvre du Verbe Incarné, le don de la vie* (Jo. i, 4): RSR 45 (1957) 61-78.

N. W. Lund, *The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels:* ATR 13 (1931) especialmente 41- 46.

J. Mehlmann, *De mente S. Hieronymi circa divisionem versuum Joh i 3s.:* VD 33 (1955) 86-94.

—*A Note on John i 3:* ET 67 (1955-56) 340-41.

W. Nagel, *«Die Finsternis hat's nicht begriffen» (Joh i 5):* ZNW 50 (1959) 132-37.

T. E. Pollard, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel:* VigChr 12 (1958) 147-53.

J. A. T. Robinson, *The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John:* NTS 9 (1962-63) 120-29.

H. Sahlin, *Zwei Abschnitte aus Joh i rekonstruiert:* ZNW 51 (1960) especialmente 64-67.

J. Schmid, *Joh 1, 13: BZ 1* (1957) 118-25.

R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog:* BZ 1 (1957) 69-109.

C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean,* en *Mémorial Lagrange* (París 1940) 183- 95.

B. Vawter, *What Came to Be in Him Was Life (Jn 1, 3b-4a):* CBQ 25 (1963) 401-6.

II

EL LIBRO DE LOS SIGNOS

El ministerio público de Jesús, en que se manifiesta a su pueblo en signos y palabras como revelación de su Padre, pero es rechazado.

«Vino a lo suyo
Pero los suyos no la aceptaron.»

Primera Parte

LOS DÍAS INICIALES DE LA REVELACIÓN DE JESÚS

CONTENIDO

PRIMERA PARTE: LOS DÍAS INICIALES DE LA REVELACIÓN DE JESÚS
(1,19-51, seguido de 2,1-11)

I. 1,19-34: *El testimonio de Juan Bautista*

(19-28) Sección 1: Testimonio acerca de su misión en relación con el que ha de venir (§ 2).
- a) 19-23: Primera declaración de Juan Bautista.
  - 19-21: Juan Bautista rechaza los cometidos tradicionales.
  - 22-23: Juan Bautista se atribuye el cometido de la voz isaiana.
- b) 24-28: Segunda declaración de Juan Bautista: su bautismo es sólo una preparación y exalta al que ha de venir.

(29-34) Sección 2: Testimonio relativo a Jesús (§ 3).
- a) 29-31: Jesús es:
  - 29: el cordero de Dios;
  - 30-31: el que preexistía.
- b) 32-34: Jesús es:
  - 32-33: aquél sobre quien desciende y reposa el Espíritu.
  - 34: el elegido.

II. 1,35-51: *Los discípulos del Bautista acuden a Jesús cuando éste se manifiesta*

(35-42) Sección 1: Los dos primeros discípulos y Pedro (§ 4).
- a) 35-39: Dos discípulos. Jesús es reconocido como maestro.
- b) 40-42: Simón Pedro. Jesús como Mesías.

(43-51) Sección 2: Felipe y Natanael (§ 5).
- a) 43-44: Felipe. (Jesús como cumplimiento de la Ley y los profetas [v. 45].)
- b) 45-50: Natanael. Jesús como Hijo de Dios y Rey de Israel.
  - 51: Una sentencia independiente sobre el Hijo del Hombre.

Esta parte tiene su conclusión en 2,1-11, la escena de Caná en que Jesús manifiesta su gloria y sus discípulos creen en él. Esta escena de Caná sirve también para iniciar la segunda parte, donde será estudiada.

2. *EL TESTIMONIO DE JUAN BAUTISTA SOBRE SU PROPIA MISIÓN* (1,19-28)

1 [19]Y éste es el testimonio que dio Juan cuando los judíos envia-
ron sacerdotes y levitas desde Jerusalén para preguntarle quién era.
[20] Él declaró prontamente y sin reservas: «Yo no soy el Mesías.»
[21] Le preguntaron: «Entonces, ¿quién eres tú? ¿Elías? Contestó él:
«No lo soy».
«¿Eres tú el Profeta?» Respondió: «¡No!»
[22] Entonces le dijeron: «¿Quién eres? Tenemos que llevar una res-
puesta a los que nos han enviado. ¿Qué dices tú que eres?»
[23] Contestó: «Yo soy una voz que grita en el desierto: "Allanadle el
camino al Señor"» (como dijo el profeta Isaías).
[24] Pero los emisarios de los fariseos [25]le siguieron preguntando:
«Si no eres el Mesías ni Elías ni el Profeta, entonces, ¿por qué bauti-
zas?» [26] Juan les respondió: «Yo sólo bautizo con agua, pero hay entre
vosotros uno al que no conocéis, [27]el que tiene que venir después de
mí, y que yo ni siquiera soy digno de desatar las correas de sus sanda-
lias.»
[28]Esto sucedía en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan
acostumbraba a bautizar.

[21] *contestó.* En presente histórico.

NOTAS

1,19. *Y.* Esta sección empieza con la partícula *kai;* también muchos libros empiezan así (2 Samuel, 1 y 2 Reyes) en los LXX. Es posible que con este versículo comenzara el evangelio antes de que se le antepusiera el Prólogo, si bien es más verosímil que los vv. 6-7 (8?) precedieran al v. 19, y que constituyeran el comienzo original.

éste es el testimonio. En los vv. 6-7 se nos dijo que Juan Bautista fue enviado para dar testimonio de la luz; aquí se recoge su testimonio. Cabría espe-

rar un testimonio a favor de Jesús, pero no se producirá hasta el día siguiente (vv. 29-34). Es posible que el orden original haya sido alterado en el curso de la labor redaccional; cf. pp. 278-284, *infra*.

los judíos. En cuanto al uso joánico o de este término como una referencia a las autoridades religiosas hostiles a Jesús, especialmente las de Jerusalén, cf. Introducción, parte V:B.

enviaron. Numerosos y buenos testigos añaden «le»; falta, sin embargo, en los papiros Bodmer. Se trata probablemente de una aclaración redaccional.

sacerdotes y levitas. Como se trata de aclarar el significado de su bautismo, se le envían especialistas en cuestiones de purificación ritual. Este careo entre Juan Bautista y los sacerdotes es interesante, si tenemos en cuenta la noticia lucana (Lc 1,5) de que Juan Bautista era hijo de un sacerdote. Normalmente, «levitas» se refiere a una clase sacerdotal inferior, aunque los documentos rabínicos entienden por tal, en ocasiones, la guardia del templo. Aparecen raramente en la escena neotestamentaria (únicamente en Lc 10,32; Hch 4,36).

Jerusalén. En el griego de Juan se usa siempre la forma helenizada *Hierosolyma;* en el Apocalipsis, en cambio, es siempre la más primitiva *Hierousalēm,* indicio cierto de que intervinieron diferentes escribas.

20. *declaró prontamente y sin reservas.* Literalmente, «reconoció y no negó, y reconoció», expresión tautológica, aun en el caso de Juan. Puede ser indicio de elaboración redaccional, pues en Juan no hay ningún otro caso de esta triple combinación de positivo, negativo, positivo.

yo no soy el Mesías. Algunos sugieren que el «yo» tiene sentido enfático: no lo soy yo, pero lo es otro. No hay, sin embargo, motivos serios para pensar que Juan Bautista identificara al que había de venir después de él como el Mesías en sentido estricto, es decir, como el ungido rey davídico. Jn 3,28 es la única referencia explícita en el sentido de que Juan Bautista preparó el camino al Mesías; la idea puede estar implícita en Lc 3,15-16.

21. *entonces. Oun* es la partícula ilativa favorita de Juan (195 veces); nunca aparece en 1 Juan. Otro valioso indicio de que en los escritos joánicas intervinieron diferentes escribas.

¿quién eres tú? ¿Elías? Hay testimonios a favor de una manera distinta de separar las palabras, pero a favor de ésta están los papiros Bodmer.

23. La forma habitual de citar Is 40,3 en el NT se ajusta sustancialmente a los LXX, en que «en el desierto» enlaza con la «voz», a diferencia del TM, en que «en el desierto» forma parte de lo que se dice:

Una voz que grita:

«Preparad el camino del Señor en el desierto;
enderezad una calzada para nuestro Dios en la soledad.»

El hecho de que Juan Bautista se hallara en una región desierta cuando alzó su voz profética, hizo que la lectura de los LXX resultara más conveniente desde la perspectiva del NT. La imagen de preparar un camino para Yahvé está tomada probablemente de los preparativos que se hacían para llevar en procesión las estatuas de los dioses o para recibir a personajes ilustres. Garofalo, *art. cit.,* indica un buen paralelo del siglo III a. C. en un papiro tolemaico que describe los preparativos para la visita del capitán de la guardia real; se dan instrucciones para que se «haga un camino» antes de que llegue (Grenfell Hunt, *Greek Papyri,* serie II [1897] 28, xivb).

una voz. Agustín *(Sermones,* 293,3; PL 38,1328) observa poéticamente que Juan Bautista era una voz efímera (Jn 5,3), mientras que Cristo fue la Palabra eterna desde el principio.

24. *los emisarios de los fariseos.* Es ésta una traducción un tanto ambigua con la que se trata de captar las posibilidades que ofrecen las dos diferentes lecturas griegas de este versículo y las distintas interpretaciones que de ellas dan los investigadores: a) «y los emisarios eran de los fariseos», con artículo delante del participio. Es la lectura peor atestiguada. Es de suponer que «los emisarios» quiere ser una referencia a los sacerdotes y levitas mencionados en el v. 19, aunque Bernard ve en esta lectura una manera de presentar a un nuevo grupo. La dificultad está en el hecho de que los sacerdotes y levitas pertenecían normalmente al partido de los saduceos. Lagrange, 37, aduce pruebas de que también había sacerdotes del partido de los fariseos, pero en el caso de nuestro pasaje no resulta satisfactoria del todo esta explicación. Otros se apoyan en este pasaje para afirmar que el evangelista ignoraba por completo las cosas de Palestina. Lo cierto es, sin embargo, que el evangelista nunca entra en detalles acerca de los distintos grupos existentes en Palestina (hasta los recaudadores de contribuciones y los herodianos están ausentes de este evangelio), ya que, por la época en que éste se compuso, aquellos grupos ya no significaban nada. El judaísmo que sobrevivió a la destrucción del templo poseía un fuerte matiz fariseo. «Fariseos» y «judíos» serían, en la perspectiva de un evangelio compuesto en tales circunstancias, la mejor manera de designar a las autoridades judías. Es posible, por tanto, que tengamos aquí una simplificación. Hemos de contar también con la posibilidad de que la mención de los fariseos sea resultado de la labor redaccional. Téngase en cuenta Mt 3,7, donde saduceos y fariseos acuden a Juan Bautista. b) La lectura griega sin artículo delante del participio, que puede traducirse por «y algunos fariseos habían sido enviados» (Dodd, *Tradición,* 269-70) o por «y habían sido enviados de entre los fariseos» (Bernard). A favor de esta lectura están los dos papiros Bodmer. La traducción de Dodd elude la dificultad introduciendo una

nueva delegación; la segunda, más difícil, tiene mayores probabilidades de ser la correcta.

25. *le siguieron preguntando.* La misma expresión que en el v. 21, posible indicio de duplicado redaccional.

27. *el que tiene que venir.* Unas veces como participio (*ho erchomenos*) y otras como verbo en forma personal *(erchetai)*, esta expresión indica las expectativas del Bautista, tanto en los evangelios como en los Hechos. En el comentario veremos cómo es posible que el Bautista esperase la venida de Elías; nótese que Mal 3,1, pasaje frecuentemente asociado a Elías, dice: «Ved, él viene *[erchetai]*», mientras que Mt 11,14 habla de «Elías que ha de venir». Por consiguiente, «el que ha de venir» podría ser una manera de designar a Elías.

digno, Axios; es extraño que ambos papiros Bodmer traigan la lectura «apto» *(hikanos)*, que se debe a una armonización con los sinópticos. Cf. comentario.

desatar las correas de su sandalia. Cometido propio de un esclavo. Bernard I, 41, cita un axioma rabínico en que se dice que un discípulo debe ejecutar en honor de su maestro todas aquellas tareas que un esclavo cumple en servicio de su amo, excepto la de desatar las correas de su sandalia.

28. *Betania.* No se trata de la ciudad próxima a Jerusalén (11,18), sino de un lugar de Transjordania del que no ha quedado rastro. Parker, *art. cit.*, ha tratado de resolver el problema que plantea la desaparición de esta segunda Betania mediante un traslado que la eliminaría del todo. El hecho narrado habría tenido lugar en Betania, al otro lado del sitio en que Juan había estado bautizando. De este modo, el episodio se situaría en la Betania próxima a Jerusalén, lo que además explicaría que las autoridades judías se encontraran tan cerca. Orígenes propuso otra solución *(Comm.* VI,40; GCS 10,149), diciendo que, si bien casi todos los manuscritos traen Betania, no le fue posible encontrar tal ciudad en Transjordania *(ca.* 200 d. C.), por lo que prefería otra lectura, «Betabara», una ciudad cuya existencia está también atestiguada en el Talmud. («Betabara» se lee también en la VS de Juan.) Si la lectura correcta es Betabara («el sitio del cruce»), y un crítico como Boismard sigue a Orígenes en este punto, es posible que Juan esté llamando la atención sobre el paralelismo entre Josué y Jesús. Del mismo modo que Josué llevó al pueblo *a través* del Jordán hacia la tierra prometida, también Jesús tiene que *cruzar* hacia la tierra prometida al frente de un nuevo pueblo. La tradición de los peregrinos sitúa en el mismo punto el paso del Jordán por Josué y el bautismo de Jesús. Puede que este mismo simbolismo haya de hacernos aún más sospechoso el nombre de Betabara, tan escasamente atestiguado. También el nombre de Betania se presta a una interpretación simbólica; Krieger, *art. cit.*, sugiere que se deriva de *bet-aniyyah*, «casa de respuesta/testimonio», etimología que puede resultar muy adecuada para el nombre del lugar en que Juan Bautista dio testimonio de Jesús. Sobre esta base, Krieger y otros niegan la realidad geográfica del lugar; sin embargo, siempre que en Juan aparece un simbolismo, éste se funda generalmente en una ingeniosa interpretación de los hechos, no en una invención puramente imaginaria. Los investigadores se muestran muy cautelosos desde el momento en que varios nombres joánicos de lugar tenidas anteriormente por puramente simbólicos (por ejemplo, Betesda, 5,2), han resultado ser reales.

COMENTARIO GENERAL

Este evangelio comienza propiamente con el testimonio dado por Juan a lo largo de tres días (1,29.35); este número de tres ha de tomarse en sentido simbólico más que cronológico. El testimonio de Juan en el primer día, acerca de su propia misión, es más bien negativo; el segundo día testifica Juan positivamente sobre quién es Jesús; el tercer día, el mismo Juan manda a sus discípulos que sigan a Jesús. Como ha señalado Dodd, *Tradición,* 281, esta triple progresión sirve sencillamente para amplificar el esquema que se propuso por adelantado en 1,6-8: primero, Juan Bautista no es la luz; segundo, su misión es dar testimonio en favor de la luz (= Jesús); tercero, por él podrán creer todos los hombres.

En los sinópticos se nos narra el juicio a que fue sometido Jesús en la noche que precedió a su muerte. Una de las técnicas usadas por Juan consiste en demostrar que ciertos temas que en los sinópticos ocupan un determinado lugar, aparecen realmente a lo largo de todo el ministerio de Jesús; esto es cierto especialmente a propósito del tema de Jesús sometido a juicio. La Palabra de Dios ha sido comunicada a los hombres, y a lo largo de todo el ministerio de Jesús buscarán éstos el modo de someter a juicio la veracidad de esta palabra, para lo que echarán mano de diversos testimonios. A lo largo de todo el evangelio de Juan aparecen términos del vocabulario jurídico, como confesión, interrogatorio, testimonio; en 5,31-40, pasaje que señala un momento culminante, Jesús ofrece toda una serie de testigos en favor de la veracidad de la palabra de Dios: el mismo Dios, las Escrituras, Moisés y Juan Bautista. Encaja, por tanto, perfectamente en la idea de Juan el que, aun antes de que aparezca Jesús en escena, el evangelio se inicia con un juicio en que Juan Bautista es sometido a un interrogatorio.

Como sabemos por los sinópticos y por Josefo *(Ant.,* XVIII, 5,2; 118), Juan Bautista atrajo hacia sí verdaderas muchedumbres durante su ministerio en el valle del Jordán. Había llegado allí procedente del desierto de Judá, las desoladas colinas que se extienden al oeste del Mar Muerto, y proclamaba con celo apocalíptico el día del juicio. Administraba un bautismo de agua a quienes aceptaban su mensaje y se reconocían pecadores. En Juan apenas aparece nada de esto; el evangelista no se interesa por Juan en su calidad de bautista o profeta, sino que lo considera únicamente como heraldo de Jesús y como primer testigo en el juicio a que es sometida la Palabra. Jn 1,26 se limita simplemente a dar por supuesto que el lector ya está informado acerca de Juan como bautista.

El relato joánico sobre Juan Bautista tiene evidentemente poco en común con la tradición sinóptica. ¿Puede conciliarse con los restantes evangelios? ¿Nos ha transmitido Juan unos datos fidedignos e independientes acerca de Juan Bautista? De estas cuestiones nos ocuparemos después.

COMENTARIO ESPECIAL

En el primer día tienen lugar dos interrogatorios (vv. 19-23 y 24-27). En el primero, Juan rechaza cualquiera de los cometidos escatológicos tradicionales con negativas cada vez más tajantes: «No soy el Mesías... No lo soy... ¡No!» Se atribuye únicamente el papel de un heraldo, con lo que dirige la atención totalmente sobre el que ha de venir. En el segundo interrogatorio justifica su actividad de bautizar como una preparación con vistas al que ha de venir.

Primer interrogatorio, primera fase: Juan Bautista rechaza ciertos cometidos tradicionales (1,19-21)

Por aquella época, las esperanzas mesiánicas de los judíos no se centraban en una sola figura escatológica. La mayor parte de los judíos esperaba al Mesías, pero algunos libros apócrifos describen la intervención divina sin mencionar siquiera al ungido rey davídico, mientras que en varios pasajes de *Henoc* es la figura del Hijo del Hombre, y no la del Mesías, la que encarna las expectativas del autor. Parece que los esenios de Qumrán tenían puestas sus esperanzas en tres personajes escatológicos: un profeta, un mesías sacerdotal y un mesías regio. En pasajes como Jn 1,21; Mc 6,15 y Mt 16,14 hallamos testimonios de la variedad existente en las previsiones escatológicas a nivel popular. Si bien Juan es nuestro único testimonio acerca de los interrogatorios a que fue sometido el Bautista, para averiguar con cuál de las figuras escatológicas más populares se identificaba, ello no supone motivo alguno para dudar de la historicidad de este episodio. Al bautizar, Juan realizaba una acción de sentido escatológico; su mensaje hablaba de una intervención divina; las muchedumbres empezaban a seguirle; actuaba en una zona que no se hallaba muy distante del centro esenio del Mar Muerto (y las autoridades de Jerusalén siempre se mostraron desconfiadas a propósito de aquel grupo). Es posible que los dirigentes judíos desearan averiguar por quién se tenía el mismo Juan. En Mt 3,7-10 se dice que algunos fariseos y saduceos acudieron a escuchar a Juan Bautista y se describe la hostilidad que éste les demostró; en Mc 11,30-32 y Mt 11,18; 21,32 se advierte que las autoridades no creían en Juan Bautista.

1. *Juan Bautista no era el Mesías.* Es difícil averiguar si hay cierta jerarquía entre las tres funciones sobre las que versa el interrogatorio de Juan Bautista. Parece, sin embargo, que la esperanza en la venida del Mesías era la que entrañaba más intensos matices nacionalistas. Es de notar que Jesús no reivindicó para sí el título de Mesías y que sólo admitió que otros se lo atribuyeran, con reservas y como a disgusto; los primeros cristianos, sin embargo, vieron en «Mesías» el título por excelencia de Cristo, hasta el punto de que, en su forma griega «Cristo», entró a formar parte de su nombre propio.

Cuando Juan hace hincapié en que el Bautista no era el Mesías, ¿se tratará de algo más que de una mera noticia histórica? ¿No intentará salir al paso de las pretensiones de los partidarios del Bautista? No estamos seguros de que en el siglo I los discípulos de Juan afirmaran que el Bautista era el Mesías; parece, sin embargo, que más tarde lo hicieron, si es que hemos de fiarnos de los datos aducidos por las *Recognitiones* pseudoclementinas (cf. Introducción, parte V: I, y Schnackenburg, *Die Johannesjünger,* 24-25). En la versión latina de las *Recognitiones* I, 54 (PG 1,1238) y I, 60 (PG 1,1240) vemos cómo los partidarios de Juan Bautista insisten en que el Mesías no fue Jesús, sino su maestro. Es posible que Juan trate de refutar una forma primitiva de esta pretensión, especialmente si tenemos en cuenta Lc 3,15, donde se dice que el pueblo pensó en la posibilidad de que Juan Bautista fuese el Mesías.

2. *Juan Bautista no era Elías.* Según una tradición popular (2 Re 2,11), Elías había sido arrebatado al cielo en un carro; la idea de que aún estaba vivo y que era capaz de actuar en este mundo, se vio fomentada por la extraña aparición de una carta escrita por él mismo poco después de que fuera arrebatado (2 Cr 21,12). Las expectativas postexílicas suponían que Elías había de volver antes del día del Señor (no necesariamente precediendo al Mesías). En Mal 3,1 (*ca.* 450 a. C.) se alude al ángel que habría de preparar el camino del Señor, mientras que (¿en fecha algo posterior?) una adición a este libro (4,5 [3,23H], identifica a este mensajero con Elías. En el siglo II o poco antes, *Henoc* 90,31 y 89,52, en su complicada alegoría animalística de la historia, describe el retorno de Elías antes del juicio y de la aparición del gran cordero apocalíptico. La segunda referencia es interesante si tenemos en cuenta que Juan Bautista proclamó la llegada del Cordero de Dios. En Eclo 48,10 encontramos otra referencia del siglo II: «Has sido destinado, así está escrito, para aplacar un día la cólera antes del día del Señor.» Es evidente que en tiempos de Jesús estaba muy extendida por Palestina la convicción de que Elías habría de venir (Mc 8,28; 9,11), y esta creencia se mantuvo en el judaísmo después de iniciada la era cristiana. En el siglo II d. C. se afirmaba que Elías estaba destinado a ungir al Mesías; cf. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Londres 1956) 451-56; G. Molin, *Elijahu der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen der Judentums und Christenheit:* «Judaica» 8 (1952) 65-94.

Los interrogadores tenían buenas razones para preguntar a Juan Bautista si creía ser Elías. Su indumentaria era semejante a la de éste (cf. Mc 1,6 y 2 Re 1,8, aunque el manto de pelo podía ser prenda característica de los profetas, como indica Zac 13,4). Todos los evangelios relacionan a Juan Bautista con Is 40,3, la voz en el desierto. Molin, *art. cit.*, 80, prueba que más tarde se combinó Is 40,3 con Mal 4,5, reinterpretando estos pasajes de manera que hicieran referencia a Elías (cf. Mc 1,2, en que se combinan Isaías y Malaquías).

Una vez más hemos de preguntarnos si la insistencia de Juan en que el Bautista no era Elías formaría parte de su polémica contra los partidarios de aquél. Richter, *art. cit.*, piensa que los partidarios de Juan Bautista lo identificaban con Elías en cuanto que éste era un personaje mesiánico (en un sentido más amplio que la estricta referencia al rey davídico). *Más tarde se pensó en Elías como un mesías sacerdotal al* lado del Mesías davídico; por ejemplo, cf. N. Wieder, *The Doctrine of Two Messiahs Among the Karaites:* JJS 6 (1955) 14-25. Sin embargo, como veremos más adelante, no hay razones para pensar que Elías fuese considerado como una figura mesiánica en la época en que se compuso el evangelio de Juan, si bien es cierto que Elías, como precursor del Señor, pudo reemplazar al Mesías davídico en ciertas expectativas escatológicas. La objeción más fuerte a la teoría de Richter se funda en que no hay pruebas claras de que los partidarios de Juan Bautista identificaran a éste con Elías. Sin embargo, en la versión siria de las *Recognitiones* pseudoclementinas, I, 54, sus partidarios dicen que Juan Bautista permanece oculto en secreto, presumiblemente para retornar en su día; cabe pensar que de este modo se esté aludiendo a Elías. Por otra parte, *si* el material del relato lucano de la infancia, en la parte que se refiere a Juan Bautista, procede de los partidarios de éste, en Lc 1,17 se describe a Juan Bautista como Elías. No está aún aclarada la cuestión de la polémica con los partidarios de Juan Bautista, de forma que la pregunta hecha a éste sobre si se cree Elías puede ser sencillamente una noticia histórica.

La forma en que Juan Bautista rechaza la posibilidad de ser Elías presenta en el evangelio de Juan matices distintos que en los de Marcos y Mateo. Mc 1,2 aplica Mal 3, 1 a Juan Bautista, identificándolo así con Elías. Mt 11,14 recoge éstas palabras de Jesús a propósito de Juan Bautista: «Si estáis conformes, él es Elías que ha de venir». Finalmente, tanto Mc 9,13 como Mt 17,12 presentan a Jesús afirmando que Elías ya ha venido, es de suponer que en la persona de Juan Bautista. Lucas parece situarse en una posición intermedia, pues aparte de la referencia contenida en el relato de la infancia, el evangelio propiamente dicho de Lucas nunca identifica a Juan Bautista con Elías. De hecho, parece que Lucas omite deliberadamente pasajes que se encuentran en Marcos y que podrían dar pie a tal identificación. Para Lucas, la figura semejante a Elías es Jesús (cf. 4,24- 26; 7,11-17 con 1 Re 17,18-24; la «subida» de 9,51 con 2 Re 2,11; 12,49 con 1 Re 18,38).

¿Cómo resolver esta diversidad de posturas acerca de la relación entre Juan Bautista y la espera de la venida de Elías? Sahlin, *art. cit.*, trata de suprimir la dificultad que plantea Juan mediante una reconstrucción en que Juan Bautista aparece afirmando que es Elías. No hay prueba alguna a favor de esta reordenación de los versículos, mientras que la solución propuesta por este autor no tiene en cuenta los datos lucanos. Hay otra explicación más conservadora en que se trata de armonizar los evangelios, y que se remonta a la era patrística: personal-

mente, Juan Bautista no es Elías (Juan), pero con respecto a Jesús ejerció la función, propia de Elías, de preparar el camino a Jesús (Marcos, Mateo); así, Gregorio Magno (PL 76,1100). Sin embargo, esta solución elude la verdadera dificultad, pues la pregunta hecha a Juan Bautista se refiere precisamente a la función que ejerce, y Juan niega que ésta sea la función de Elías.

J. A. T. Robinson, *art. cit.*, propone una solución mucho más verosímil; cree este autor que Juan ha recogido una noticia históricamente correcta al afirmar que Juan Bautista no creía estar desempeñando la función de Elías. En los sinópticos (Mc 6,14-15; 8,28) hay pasajes claros por los que se advierte que Herodes y el pueblo distinguían entre Juan Bautista y Elías, mientras que en Mt 17,10-13 se advierte que los discípulos de Jesús, entre los que se encuentran algunos que lo habían sido de Juan Bautista (¿Pedro?), nunca habían pensado que Juan Bautista era Elías. En cuanto a los pasajes anteriormente citados en que se identifica a Juan Bautista con Elías, no se trataría de la opinión personal del primero, sino de la perspectiva de la primitiva teología cristiana, que vio en la función de Elías la mejor manera de interpretar la relación existente entre Juan Bautista y Jesús: Juan Bautista era a la venida de Jesús lo que Elías habría de ser a la venida del Señor.

3. *Juan Bautista no era el Profeta* (un eco de Dt 18,15-18). La legislación deuteronómica se ocupa de los diversos funcionarios que intervenían en el gobierno y en la sociedad israelitas: jueces (16,18), el rey (17,14), sacerdotes (18,1) y profetas. Sin embargo, la legislación general relativa al profeta, debido a su formulación («Un profeta como yo [Moisés] suscitará el Señor tu Dios»), se interpretó como una predicción de que aparecería un personaje concreto que habría de ser un «Profeta como Moisés». Cf. H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Monografías JBL 10; 1957). En 1 Mac 4,41-50; 14,41 se nos habla de que se esperaba la venida de un profeta capaz de resolver ciertos problemas legales al estilo de Moisés. De los esenios de Qumrán se dice que se aferraban a la Torá y a las leyes antiguas de la comunidad hasta que llegara un profeta; es de suponer que se trataría del Profeta como Moisés (L. H. Silberman, VT 5 [1955] 79-81; R. E. Brown, CBQ 19 [1957] 59-61). La alusión bíblica a este profeta recibe atención preferente en una colección de Qumrán en que se recogen pasajes referentes al triunfo escatológico sobre los enemigos (4 Q *Testimonia, ca.* 100 a. C., llamados erróneamente «antología mesiánica»; cf. P. Skehan, CBQ 25 [1963] 121-22). En Hch 3,22 se identifica a Jesús con el Profeta semejante a Moisés. En Jn 6,14 y 7,40, en un contexto que hace referencia a Moisés (cf. además 7,52), se recogen las expectativas del pueblo acerca de la venida de ese Profeta. Para más detalles, cf. R. Schnackenburg, *Die Erwartung des Prophetens nach dem Neuen Testament und den QumranTexten:* StEv I, 622-39.

Es interesante el hecho de que, en sus preguntas a Juan Bautista, los sacerdotes incluyan las referentes a Elías y al Profeta semejante a Moisés. Otro escrito joánico, Ap 11, describe dos testigos escatológicos en términos que evocan las figuras de Moisés y Elías. Ambos personajes aparecen también en la escena de la transfiguración (Mc 9,4). El hecho de que Elías, igual que Moisés, estuviera relacionado con el Monte Sinaí u Horeb (1 Re 19,8), probablemente los unió en el pensamiento popular; este trasfondo, en que cuenta también el desierto, pudo sugerir que ambos tenían algo que ver con Juan Bautista. Cf. Glasson, *Moses*, 27-32. También Richter, *art. cit.*, piensa que el interés de Juan por demostrar que Juan Bautista no era el Profeta semejante a Moisés obedece al interés apologético del primero contra las pretensiones de los partidarios del segundo. No hay pruebas de que éstos identificaran a Juan Bautista con aquel profeta, aunque Mc 11,32 afirma que todo el pueblo consideraba a Juan Bautista como *un* profeta, y el mismo Jesús dijo que Juan Bautista era más que un profeta (Mt 11,9).

Recientemente, A. S. van der Woude, *La secte de Qumran* (Lovaina 1959) 121-34, ha sugerido que las tres funciones escatológicas sobre las que los sacerdotes interrogan a Juan Bautista han de relacionarse con los tres personajes cuya venida esperaban los sectarios de Qumrán. Hay muchas conexiones, geográficas e ideológicas, que relacionan a Juan Bautista con aquellos esenios; sin haber pertenecido necesariamente al grupo esenio, Juan Bautista pudo haber sido influido por algún contacto con aquél. Si van der Woude está en lo cierto, los sacerdotes habrían dado por supuestas aquellas conexiones al elegir entre las diversas posibilidades escatológicas. En 1QS 9,11 tenemos esta frase: «... hasta la venida de un profeta y los mesías de Aarón e Israel». En cuanto a las razones para identificar a estos tres personajes como el «profeta semejante a Moisés», un mesías sacerdotal y un mesías regio, cf. nuestro artículo de CBQ 19 (1957) 53-82. Dos de los personajes que esperaban los sectarios de Qumrán coinciden con dos de las posibilidades sugeridas a Juan Bautista, el Mesías y el Profeta. La verdadera dificultad está en saber si Elías era el mesías sacerdotal, como afirma van der Woude. Una tradición afirma que Elías había sido sacerdote, y

Jeremias, TWNTE II, 932, sugiere que esa tradición podría remontarse a una época precristiana. Sin embargo, los esenios de Qumrán sólo reconocían un sacerdocio de pura ascendencia sadoquita (es decir, descendiente de Sadoq, sacerdote de Jerusalén en tiempos de David), y no hay pruebas de que Elías fuera un sacerdote sadoquita. Cf. más argumentos en contra de la identificación de Elías con el mesías sacerdotal en J. Giblet, *L'attente du Messie* (Lovaina 1954) 112ss. A nuestro juicio, la opinión de van der Woude es posible, pero no está probada. En cuanto a otros intentos menos felices de interpretar las preguntas hechas a Juan Bautista según Jn 1,20- 21, sobre el trasfondo de los manuscritos del Mar Muerto, debidos a Brownlee y Stauffer. cf. H. Braun, ThR 28 (1962) 198-99.

Primer interrogatorio, segunda fase: Juan Bautista se atribuye el papel de la voz isaiana (1,22-23)

Una vez rechazados los cometidos escatológicos tradicionales, Juan Bautista se identifica en los mismos términos humildes con que le caracterizan los sinópticos, es decir, como la voz precursora de que se habla en Is 40,3. El pasaje isaiano se refería originalmente al cometido de los ángeles que habrían de preparar un camino en el desierto por el que Israel pudiera retornar del destierro en Babilonia a Palestina. A semejanza de una moderna máquina niveladora, los ángeles rellenarían valles y rebajarían colinas para abrir una especie de autopista. La misión de Juan Bautista, sin embargo, no habría de consistir en preparar un camino para que el pueblo de Dios retornara a la tierra prometida, sino para la venida de Dios a su pueblo. Su bautismo y su predicación en el desierto estaban abriendo los corazones de los hombres, rebajando su orgullo y colmando su vacío, para de este modo disponerlos a la intervención de Dios.

La referencia de Juan a Is 40,3 difiere en dos sentidos de la que hacen al mismo texto los sinópticos. *Primero,* son los mismos evangelistas sinópticos los que aplican el texto a Juan Bautista, mientras que en Juan es el mismo Bautista el que lo aplica a sí mismo. El hecho se interpreta generalmente como consecuencia del método joánico de presentar al Bautista dando testimonio. Hoy, sin embargo, sabemos ya que es perfectamente verosímil que Juan Bautista se aplicara personalmente esta referencia. Los esenios de Qumrán usaban precisamente este texto para explicar por qué habían elegido vivir en el desierto; de

este modo preparaban el camino del Señor estudiando y observando la Ley (1QS 8,13-16). El uso del texto isaiano podría ser otro punto de contacto entre Juan Bautista y Qumrán. *Segundo,* Juan consigna la cita en una versión ligeramente distinta de la que traen los sinópticos. Si bien en ambos casos se sigue la tradición general de los LXX (cf. nota), los sinópticos difieren de los LXX en una frase:

> Una voz en el desierto, que grita:
> «Preparad el camino del Señor;
> enderezad su sendero [LXX: de Dios]».

Juan, por su parte, sólo consigna un verso de este mensaje: «Enderezad el camino del Señor», en el que se incluyen elementos de los dos versos que comprende el mensaje en los LXX. Se podría sugerir que Juan resumió simplemente la forma tradicional; sin embargo, según insiste Dodd, *Tradición,* 258, Juan se muestra muy independiente al citar la Escritura.

Segundo interrogatorio: Juan describe su bautismo como una preparación y exalta al que ha de venir (1,24-28)

Los emisarios ya tenían una respuesta a sus preguntas relativas a la función del Bautista; ahora piden que éste justifique su bautismo. Los investigadores para quienes en 1,19 y 24 se trata de dos grupos de emisarios (cf. nota) estiman que la segunda pregunta es más teórica, característica, por tanto, de los fariseos, que poseían un espíritu más teológico. Sin embargo, el hecho de que los emisarios aparezcan preguntando por segunda vez *podría* ser el resultado de una duplicación literaria; cf. pp. 278-284, *infra.* La pregunta del v. 25 no supone un avance notable sobre la del v. 19, ya que es evidente que el primer interrogatorio fue provocado por el hecho mismo de que Juan bautizaba.

La objeción que expresan los fariseos no carece de lógica: si Juan Bautista no puede invocar ninguna función escatológica reconocible, ¿cómo es que realiza una acción escatológica como la de bautizar? En la respuesta de Juan Bautista hay ciertos elementos interesantes. Advierte que sólo bautiza con agua, mientras que en 1,33 se nos dirá que Jesús bautizará con un Espíritu santo. Esta distinción entre dos tipos de bautismo es común a los cuatro evangelios, y parece constituir una peculiaridad cristiana, ya que en el pensamiento hebreo aparecen

siempre juntos el agua y un espíritu santo en el bautismo o purificación. En Ez 36,25-26 promete Dios: «Rociaré *agua* pura sobre vosotros, y seréis limpios de todas vuestras impurezas... Un nuevo corazón os daré, y un *espíritu nuevo* pondré en vosotros.» Zac 13,1-3 proclama: «En aquel día se abrirá para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén una *fuente para purificarlos* del pecado y de la impureza... Yo *apartaré* de la tierra el *espíritu impuro.*» En su regla de vida, los esenios de Qumrán afirmaban (1QS 4,20-21): «Dios... limpiará al hombre mediante un espíritu santo, y lo asperjará con *un espíritu de verdad como agua de purificación.*» El pensamiento cristiano separó estos dos aspectos del bautismo o purificación, con lo que pudo explicar la relación existente entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano. Este matiz persiste aún en Hch 19,1-6, donde los discípulos bautizados con el bautismo de Juan se caracterizan precisamente por el hecho de no haber recibido el Espíritu.

Podemos comparar Jn 1,26-27 y 33 con lo que dicen los sinópticos acerca de los dos bautismos y sobre el que ha de venir en pos de Juan Bautista:

Marcos 1,7-8: Viene detrás de mí *(opisō mou)* uno que es más fuerte que yo;
yo ni siquiera soy apto *(hikanos)* para agacharme y desatarle las correas de sus sandalias.
Yo os he bautizado con agua *(hydati)*, pero él os bautizará con un Espíritu santo.

Lucas 3,16: Yo os bautizo con agua *(hydati)*, pero viene uno más fuerte que yo, y yo no merezco ni desatarle la correa de las sandalias.
Él os bautizará con un Espíritu santo y fuego.

Mateo 3,11: Yo os bautizo con agua *(en hydati)* para la penitencia;
pero el que viene detrás de mí *(opisō mou)*
es más fuerte que yo,
al que no merezco siquiera llevarle las sandalias.
Él os bautizará con un Espíritu santo y fuego.

Hechos 13,25: Mirad: detrás de mí *(met' eme)* viene uno al que no soy digno *(axios)* de desatar la sandalia de sus pies.

Dado que esta parte del relato joánico sobre Juan Bautista tiene paralelos en los sinópticos, algunos han sugerido que tendríamos aquí una adición redaccional tomada de la tradición sinóptica. En la Introducción (parte III: II) hemos afirmado que la tradición joánica es en su mayor parte independiente de la sinóptica. Podemos comprobarlo analizando si el relato de Juan puede explicarse como un préstamo tomado de uno de los evangelios sinópticos.

Primero, Juan tiene elementos comunes con Hechos en que al mismo tiempo se observan diferencias con respecto a los otros evangelios, concretamente, el uso de «sandalia» en singular, el de «digno» *(axios)* en vez de «apto» *(hikanos)*, y el no describir al que viene como «más fuerte que yo». Sin embargo, en el uso de *opisō mou* («detrás de mí»), Juan concuerda con Marcos y Mateo, y se diferencia de Hechos, donde leemos *met' eme.* Al hablar de desatar las correas de la sandalia, Juan se aproxima más a Lucas, mientras que todos los demás ofrecen alguna variante (Marcos: «agacharme»; Mateo: «llevar las sandalias»; Hechos: «desatar la sandalia»). Por el hecho de no mencionar el bautismo con fuego, Juan se aproxima más a Marcos, apartándose de Mateo y Lucas. Por el uso de la expresión *en hydati* se aproxima Juan a Mateo y se aparta de Marcos y Lucas *(hydati).* Marcos pone los dos tipos de bautismo en paralelismo directamente antitético o contrastante, mientras que Mateo y Lucas separan los dos bautismos al intercalar un verso entre las dos menciones; Juan va incluso más lejos, al separarlos mediante varios versículos. Teniendo en cuenta todos estos datos se advertirá lo difícil y complicado que resulta cualquier intento de explicar la forma joánica de estas sentencias como un préstamo de los sinópticos. Como observa Dodd, *Tradición,* 262, «la más sencilla y, desde luego, la más probable de las hipótesis es que esta parte de la predicación del Bautista, a la que evidentemente se atribuía en la primitiva Iglesia una importancia capital, se conservó en diversas ramas de la tradición, y que en el proceso de la transmisión oral surgieron variantes».

En vez de «uno más fuerte que yo», Juan Bautista, según Juan, habla de «uno al que no conocéis». Esta observación no tiene sentido de reproche al auditorio por su ceguera, pues el mismo Juan Bautista reconoce francamente que él mismo no hubiera podido reconocerle sin la ayuda de Dios (v. 33). En estas palabras tendríamos más bien el eco de una tradición popular acerca del Mesías, es decir, la teoría del Mesías oculto. Según las esperanzas mesiánicas «normales», se reconocería al Mesías por el hecho de que iba a aparecer en Belén (Jn 7,42; Mt 2,5). Pero, al parecer, había además una corriente de esperanza mesiánica en que se suponía que el Mesías, presente ya en la tierra, habría de permanecer oculto para manifestarse repentinamente a su pueblo. De ello ten-

dríamos un eco en (cf.) Jn 7,27. La teología del Mesías oculto es formulada por el judío Trifón en su polémica con Justino (siglo II d. C.): «El Mesías, aunque haya nacido y viva ya en algún lugar, es un desconocido» (*Diálogo* VIII, 4; CX, 1). Trifón afirma que el Mesías tendrá que aguardar hasta que llegue Elías para ungirlo y darlo a conocer. (Es interesante advertir que, del mismo modo que Elías señalará al Mesías, Juan Bautista señala a Jesús.) Este tipo de mesianismo se aproxima mucho más a las expectativas de *Henoc* en relación con el Hijo del Hombre oculto, que las relacionadas con Miq 5,2, de tipo davídico y más corrientes; realmente podría representar una combinación de ambas corrientes. En los sinópticos, si bien se nos ofrecen las expectativas davídicas y más comunes, parece que el tema del Mesías oculto pasa a primer plano con motivo de la declaración de Pedro (Mc 8,27-30 par.), en que éste reconoce como Mesías a Jesús, cuya verdadera identidad ha estado oculta a los hombres y sólo era conocida de Dios. Para un estudio más amplio del tema del Mesías oculto, cf. S. Mowinckel, *He that Cometh* (Nashville 1954) 304-8; E. Stauffer, *Agnostos Christos,* en BNTE 281-99.

Sólo Juan nos dice que Juan Bautista participaba de estas esperanzas apocalípticas en uno que estaba oculto y que había de venir, y ello es perfectamente plausible. ¿Forma parte también esta referencia de la apologética contra los sectarios del Bautista? En la versión siríaca de las *Recognitiones* pseudoclementinas, I, 54, los sectarios afirmaban que, después de su muerte, Juan Bautista estaba realmente oculto y que, según se suponía, iba a volver. ¿Hay aquí un indicio de que los sectarios consideraban a Juan Bautista como el Mesías oculto? Stauffer, 292, y otros lo creen así. Tendríamos en este caso que la intención polémica guió a Juan al consignar el recuerdo de que Juan Bautista creía que el que iba a venir después que él era el desconocido.

Hay otro punto al que hemos de referirnos antes de dar por finalizado nuestro comentario a 1,26-27. Cullmann, ECW 60ss, es uno de los que ven una fuerte referencia al bautismo cristiano en estos versículos. Cree Cullmann que en 1,26 establece Juan un contraste entre el bautismo con agua de Juan Bautista y la misma persona de Jesús. Afirma este autor que, a diferencia de los sinópticos, aquí el contraste no es:

	Yo bautizo con agua contra	Él bautizará con un Espíritu Santo,
sino	Yo bautizo con agua contra	Hay entre vosotros uno al que no conocéis.

Sin embargo, como antes hemos indicado, es únicamente Marcos el que establece un contraste *inmediato* entre los dos tipos de bautismo. Más aún, en Juan el verdadero contraste no se da entre el bautismo con agua y la persona de Jesús, sino entre Juan Bautista y el desconocido que ha de venir. En TS 23 (1962) 197-99 hemos estudiado la supuesta alusión al bautismo cristiano que habría en este pasaje, y hemos concluido que no resulta muy convincente tal suposición. Es evidente que el hecho de que Jesús fuera bautizado por Juan Bautista influyó decisivamente en la teoría y en la práctica del bautismo cristiano; Tomás de Aquino veía en este hecho el momento en que fue instituido el bautismo cristiano (cf. F.-M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième évangile:* RThom 48 [1948] 358-62). Pero lo que ahora se discute es si el relato de Juan tiene aquí algún alcance *especial* de carácter sacramentario, cosa de que no hallamos pruebas.

Este primer día se cierra con una referencia al lugar en que dio su testimonio Juan Bautista. Es frecuente en Juan cerrar una sección con alguna referencia geográfica (6,59; 8,20; 11,54). Este lugar situado al otro lado del Jordán se volverá a mencionar por vía de inclusión en 10,40, que en una etapa redaccional anterior del evangelio pudo señalar el final del ministerio público. Juan aporta otras precisiones de carácter geográfico a propósito de Juan Bautista, que no encontramos en los sinópticos, por ejemplo, a propósito del ministerio de Juan Bautista en Enón, cerca de Salin (3,23). Como repetidas veces afirma Dodd, *Tradición,* 255-56, estos pormenores geográficos favorecen la teoría de que el cuarto Evangelio ha conservado una tradición independiente acerca de Juan Bautista.

[La bibliografía correspondiente a esta sección va incluida en la que se hallará al final de la n.º 3.]

3. *EL TESTIMONIO DE JUAN BAUTISTA SOBRE JESUS* (1,29-34)

1 29 Al día siguiente, viendo a Jesús que se le acercaba, exclamó:

«Éste es el Cordero de Dios
que quita el pecado del mundo.

30 «Éste es de quien yo dije:

"Detrás de mí viene un hombre
que se me ha puesto delante,
porque existía antes que yo".»

31 «Tampoco yo le conocía, pero si yo he venido a bautizar con agua es para que se manifieste a Israel.»

32 Juan dio también este testimonio:

«He visto al Espíritu bajar
como una paloma desde el cielo
y posarse sobre él.»

33 «Tampoco yo le conocía, fue el que me envió a bautizar con agua quien me dijo: "Aquél sobre quien veas que el Espíritu baja y se posa, ése es el que bautizará con un Espíritu santo". 34 Pues yo ya lo he visto y he dado testimonio: "Éste es el elegido de Dios".»

29. *viendo, exclamó.* En presente histórico.

NOTAS

1,29 *Al día siguiente.* Esta escena tiene lugar verosímilmente (a juzgar por el v. 32) después del bautismo de Jesús, que no es mencionado por Juan. Entre los sinópticos, sólo Mt 3,14 implica que Juan Bautista conociera a Jesús antes del bautismo. No ocurre lo mismo en Lucas, aunque según el relato de la infancia de éste, Juan Bautista y Jesús son parientes.

el cordero de Dios. El significado del genitivo dependerá de la interpretación que demos a «el Cordero» (cf. comentario). Si el Cordero es el Siervo, la expresión de Juan estaría calcada en la de Siervo *de Yahvé.* Si el Cordero se refiere al cordero pascual, el genitivo tendría el sentido de «dado por Dios».

que quita el pecado del mundo. El presente puede tener aquí valor de futuro (ZGB § 283): «quitará». El verbo *airein* aparece en la versión de los LXX de 1 Sm 15,25; 25,28, con el significado de perdonar el pecado o borrar la culpa. En 1 Jn 3,5 aparece «quitar los pecados [plural]». Este plural se refiere a los actos pecaminosos, mientras que el singular alude a la condición pecaminosa. Teniendo en cuenta que la expresión «quita el pecado del mundo» sólo aparece en Jn 1,29, y no con la otra mención del cordero (1,36), algunos la consideran adición del evangelista a una tradición original en que Juan Bautista habría dicho simplemente «éste es el Cordero de Dios».

30. *de quien.* La lectura *peri,* con el claro significado de «acerca de», debe cambiarse, sobre la base de $P^{66,75}$, por *hyper,* con dos significados posibles. Bernard I, 47, opta por «en cuyo favor», mientras que BDF § 231[1] y ZGB § 96, sugieren que, en este caso, *hyper* = *peri.*

yo dije. El v. 30 es casi idéntico al v. 15; el «yo dije» podría ser un recurso redaccional para permitir la introducción del v. 15 en el himno del Prólogo. De hecho, en el evangelio no aparece Juan Bautista diciendo estas palabras en una ocasión anterior. En 3,28 encontramos otro caso semejante de autocita sin antecedente exacto.

Detrás de mi viene un hombre. En el v. 15 se habla de «el que viene *[ho erchomenos]* después que yo»; aquí tenemos *erchetai;* cf. nota sobre el v. 27. Dodd, *Tradición,* 278-79, sugiere que no se trata de una indicación temporal, sino que puede referirse a un seguimiento en la condición de discípulo; lo mismo Boismard, *Les traditions,* 28-29. Sin embargo, los paralelos que veíamos en el comentario al v. 27 se referían al tiempo, y éste es probablemente el significado que la expresión tiene en Juan.

existía antes que yo. Literalmente, «él era *[einai]* antes que yo». Cuando se trata de la existencia de Jesús, Juan prefiere el verbo «ser» en vez de «llegar a ser» *(ginesthai;* el mismo contraste en 8,58). El término que traducimos por «antes», el adjetivo *prōtos* («primero») usado como comparativo, tiene también verosímilmente sentido temporal. También se podría traducir esta frase por «era mi superior *[prōtos* como sustantivo]»; esta traducción, sin embargo, anularía el contraste:

el que viene *[erchestai]*	después	*[opiso]* = tiempo
se me ha puesto *[ginesthai]*	delante	*[emprosthen]* = dignidad
existía *[einai]*	antes	*[prōtos]* = tiempo

La verdadera razón de que los comentaristas eludan la referencia temporal en la tercera frase, es porque de este modo se pone en boca de Juan Bautista el tema de la preexistencia de Jesús (cf. comentario). Dodd, *Tradición,* 279, trata de conseguirlo de manera un tanto rebuscada: «Hay entre los que me siguen un hombre que se me ha puesto delante, porque es y siempre ha sido esencialmente superior a mí.» Otros atribuyen a Juan Bautista sólo los dos primeros versos, y el último al evangelista. De este modo correspondería a Juan Bautista únicamente el contraste entre seguir en el tiempo y preceder en dignidad, pero el último verso, que se refiere a la precedencia en el tiempo, parece esencial.

31. *a bautizar.* Literalmente, «bautizando»; cf. ZGB § 283-84, sobre el posible sentido de futuro, «he venido a bautizar».

con agua. Sobre la base de una débil tradición patrística, Boismard, *Les traditions,* 10, lo omite como glosa.

se manifieste. Phaneroun es frecuente en Juan (9 veces, en contraste con una sola en los sinópticos, Mc 4,22), especialmente referido a Jesús que sale de la oscuridad y se manifiesta a los hombres.

Israel. En el uso joánico este término posee connotaciones positivas (por contraste con «los judíos») y se refiere al pueblo de Dios.

32. *He visto.* El tiempo perfecto indica que la acción, que presumiblemente tuvo lugar durante el bautismo de Jesús, perdura aún en sus efectos, lo que significa que el Espíritu permanece todavía sobre Jesús. En cuanto al verbo *theasthai,* cf. Ap 1,3; en la referencia paralela del v. 33 se usa *horan (eidein)* aplicado a «ver al Espíritu».

como una paloma. La expresión se omite en VS^{sin}, mientras que los manuscritos griegos presentan menos vacilaciones en este punto. Algunos ven en ello un indicio de que se trata de una interpolación a partir de los sinópticos. Es posible, sin embargo, que la confusión se deba a la ausencia de esta frase en el v. 33; las vacilaciones podrían reflejar el influjo de las diversas secuencias de los sinópticos sobre los copistas. No está claro el motivo de que el símbolo del Espíritu haya de ser una paloma. Es posible que la imagen del espíritu que se cernía sobre las aguas primordiales en Gn 1,2 haya sugerido esta imagen de un ave (como en Dt 32,11); en la tradición judía aparece esta misma observación (Bernard I, 49). A Feuillet, RSR 46 (1958) 524-44, estudia exhaustivamente la cuestión y sugiere que el símbolo de la paloma alude al pueblo del nuevo Israel como fruto del Espíritu.

posarse sobre él. Esta frase aparece también en la descripción del bautismo en el *Evangelio según los Hebreos* (Jerónimo, *In Isaia,* XI 2; PL 24,145). ¿Se apoya el *Evangelio según los Hebreos* en la tradición joánica? Conocemos relativamente pocos paralelos entre ambos textos y lo más verosímil es que los dos partan de la tradición sinóptica.

33. *el que me envió.* Cf. nota sobre 1,6.

con agua. Boismard lo considera una glosa; cf. nota sobre el v. 31.

me dijo. Juan Bautista es un hombre que ha recibido la palabra de Dios (Lc 3,2).

el que bautizará con un Espíritu santo. Boismard lo considera también una glosa. Sin embargo, la idea de que es una interpolación a partir de los sinópticos tropieza con la dificultad de que la forma joánica no coincide con ninguna de las que adopta la frase en los sinópticos. Mateo y Lucas en particular hablan del bautismo «con un Espíritu santo y *fuego*». Se trata de ideas distintas, pues el bautismo con un Espíritu santo es un bautismo benéfico, mientras que el bautismo con fuego es una purificación destructiva (Is 4,4); cf. P. van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit saint:* ETL 13 (1936) 653-66. El «y fuego» pudo formar parte del *logion* original, ya que la omisión de la palabra por los cristianos es más fácil de explicar que su adición.

34. *he visto... he dado testimonio.* Tiempos perfectos; la acción persiste en sus efectos.

elegido de Dios. Esta lectura aparece en la escritura original del Códice Sinaítico, VL, VS y algunos Padres, y quizá cuente con el apoyo del Papiro Oxyrhynco 208 (siglo III). La mayor parte de los testimonios griegos lee «el Hijo de Dios», y lo aceptan comentaristas como Bernard, Braun, Bultmann, etc. Sobre la base de la tendencia teológica, sin embargo, resulta difícil imaginar que los escribas cristianos cambiaran «el Hijo de Dios» por «el elegido de Dios», mientras que el cambio en sentido opuesto resultaría muy plausible. La armonización con los relatos sinópticos del bautismo («tú eres [éste es] mi *Hijo* amado») explicaría también la introducción de «el Hijo de Dios» en Juan; el mismo fenómeno aparece en 6,69. A pesar del débil respaldo textual, por consiguiente, parece mejor —de acuerdo con Lagrange, Boismard, Barrett y otros— aceptar «elegido de Dios» como lectura original. Compárese Lc 23,35 con Mt 27,40, con un interesante paralelo de ambas lecturas. En un texto arameo de Qumrán se llama «elegido de Dios» *(bḥyr 'lh')* a un personaje que desempeña un cometido especial en los planes providenciales de Dios (¿el Mesías?). Cf. J. Starcky, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran, en Mémorial du cinquantenaire de l'École des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris* (París 1964) 51-66. Es posible que Starcky se muestre excesivamente seguro en su identificación del personaje como Mesías, según indica J. Fitzmyer, CBQ 27 (1965) 348-72.

COMENTARIO

Juan Bautista, que tan taciturno se ha mostrado acerca de su propio papel, se vuelve muy locuaz cuando se trata de dar testimonio en favor de Jesús. Ello es indicio claro de que Juan carga el acento en la función del Bautista como testigo de Jesús. En una serie de profundos alegatos identifica Juan Bautista a Jesús como el Cordero de Dios (v. 29), como preexistente (30) y como portador del Espíritu (32-34). De este modo, Juan despliega ante nosotros, en labios del Bautista, toda una cristología. Quienes estén familiarizados con la imagen que de Juan Bautista nos transmiten los sinópticos tendrán dificultades para imaginar que Juan Bautista conocía la preexistencia de Jesús o su destino de dolor y muerte. Algunas críticas no ven aquí problema alguno, ya que, para ellos, Juan Bautista se ha convertido simplemente en portavoz de la teología del evangelista, y las palabras atribuidas a Juan Bautista son meras invenciones teológicas, no recuerdos históricos. Es posible, sin embargo, que la solución no resulte tan sencilla. Más adelante veremos que las afirmaciones atribuidas a Juan Bautista pudieron tener para éste un significado en perfecta consonancia con la visión escatológica del AT. En este caso, la labor del evangelista no habría consistido en inventar los testimonios de 1,29-34, sino en recoger unos materiales tradicionales acerca de Juan Bautista y hacer de éste el portavoz de una más profunda visión cristiana del misterio de Jesús. Hemos expuesto extensamente esta idea en un artículo citado en la bibliografía.

Como hacíamos con la sección anterior, también ésta puede dividirse en dos partes: 29-31, Jesús como Cordero de Dios y preexistente; 32-34, Jesús como «portador» del Espíritu y elegido de Dios. En cada una de las dos partes se dice que Juan Bautista bautizaba con agua, que vio a Jesús, que dio testimonio en su favor y que no le había reconocido antes.

Jesús como Cordero de Dios (1,29)

En este versículo encontramos por primera vez una fórmula de revelación que Juan utilizará varias veces. M. de Goedt, NTS 8 (1961-62) 142-50, ha analizado del siguiente modo esta fórmula: un mensajero de Dios *ve* a una persona y *dice: «¡Mirad!»* A esto sigue una descripción en que el vidente revela el misterio que entraña la misión de la persona. En 1,35-37.47-51; 19,24-27 hay otros casos del mismo

esquema. Esta fórmula tiene sus raíces en el AT, por ejemplo, en 1 Sm 9,17: «Cuando Samuel *vio* a Saúl, el Señor le *dijo:* "¡Mira! Éste es el hombre... que regirá a mi pueblo".» Sin embargo, su uso en el NT es típicamente joánico, y ello nos indica que los materiales tradicionales que hayan podido recogerse en 1,29 han sido refundidos en un molde joánico.

Fijémonos ahora en el símbolo del «Cordero» *[amnos]* de Dios», sobre el que se ha discutido muchísimo. En Virgulin, *art. cit.*, se hallará una bibliografía completa referida a los años 1950-60. Sin pretensiones de ser exhaustivos, examinaremos tres sugerencias principales.

1. *El Cordero en sentido apocalíptico.* Dodd, *Interpretación*, 230-38, acepta que éste es el sentido en que usa la expresión el evangelista. Sin embargo, de acuerdo con Barrett, *art. cit.*, creemos que esta interpretación del Cordero se entiende mejor como el sentido que tiene en labios de Juan Bautista.

En la apocalíptica judía, y en el contexto del juicio final, aparece la imagen de un cordero victorioso que aniquilará el mal que hay en el mundo. *El Testamento de José*, 19,8, habla de un cordero *(amnos)* que derrota a las bestias del mal y las pisotea. En este pasaje hay interpolaciones cristianas de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, pero Charles, APCh II, 353, sostiene que la figura principal no es una interpolación (el valor de este pasaje dependerá en gran parte de la teoría que se acepte acerca de la composición de *Testamentos de los Doce Patriarcas*, es decir, si se trata fundamentalmente de una obra judía o cristiana). En Hen 90,38, que forma parte de la gran alegoría animalística de la historia, aparece al final un toro que se convierte en un cordero con cuernos negros. (Desgraciadamente, la versión etiópica lee «palabra» en vez de «cordero», de forma que nuestra lectura es conjetural, aunque probablemente correcta.) En el contexto del juicio final se nos dice que el Señor del rebaño se sintió complacido del cordero. En el NT, la figura del cordero victorioso aparece en el Apocalipsis; en 7,17, el Cordero es el jefe de los pueblos; en 17,14, el Cordero vence a los poderes malignos de la tierra.

La imagen del cordero apocalíptico y destructor encaja perfectamente con cuanto sabemos acerca de la predicación escatológica de Juan Bautista, que hace una advertencia sobre la ira venidera (Lc 3,7), amenaza con el hacha que está puesta a la raíz del árbol y con que Dios está dispuesto a cortar y arrojar al fuego todo árbol que no produzca

fruto (Lc 3,9). Tanto Mt 3,12 como Lc 3,17 reflejan gráficamente el hecho de que Juan Bautista espera el juicio a cargo del que ha de venir: «Trae el bieldo en la mano: aventará su parva y reunirá el trigo en su granero, mientras la paja la quemará en una hoguera que no se apaga.» No es inverosímil que Juan Bautista describiera al que había de venir como el cordero apocalíptico de Dios.

A esta interpretación del «Cordero de Dios» se oponen dos objeciones. Primera, hay una diferencia de vocabulario en estas referencias al «cordero»; en Jn 1,29 se usa el término *amnos*, mientras que en el Apocalipsis se llama *arnion* al cordero apocalíptico. Sin embargo, aunque Juan y Apocalipsis son obras de la escuela joánica, reflejan frecuentemente ciertas diferencias de vocabulario, señal de que fueron escritas por manos distintas. Por otra parte, el vocabulario de la apocalíptica tiende a una formalización, por lo que el Apocalipsis podría simplemente utilizar un término apocalíptico ya formalizado para designar al «cordero». *Henoc*, en la parte que del mismo se ha transmitido en griego, parece utilizar *arēn*, de que *arnion* es diminutivo. Finalmente, el *Testamento de José* usa *amnos* para designar el cordero vencedor. El hecho de que Juan eligiera *amnos* podría estar determinado por las interesantes posibilidades teológicas que ofrecía el término, como se verá más adelante.

La segunda objeción se basa en la frase misma con que se describe el Cordero de Dios, cuando se afirma que quita el pecado del mundo. Entendida sobre el trasfondo de las acciones salvíficas de Jesús, esta descripción apenas concuerda con el cuadro sinóptico de la predicación de Juan Bautista, en que el que ha de venir destruirá a los que hacen el mal. Sin embargo, la frase, en labios de Juan Bautista, quizá pueda entenderse como una manera de aludir a la destrucción del pecado del mundo. Es interesante estudiar el paralelismo que hay entre *airein* («quitar») y *lyein* («destruir») en 1 Juan:

3,5: «Él se manifestó para *quitar el pecado.*»
3,8: «Para esto se manifestó el Hijo de Dios, para *destruir la obras del diablo.*»

Sugerimos, por tanto, que Juan Bautista saludó a Jesús como cordero de las expectativas apocalípticas judías, que había sido suscitado por Dios para destruir el mal que hay en el mundo, cosa que no está muy lejos de lo que se dice en Ap 17,14.

Dodd, *Interpretación*, 235ss, insiste en el aspecto mesiánico de este cordero apocalíptico. Sin embargo, como veremos más adelante, no es seguro que Juan Bautista esperase un Mesías davídico de condición regia.

2. *El Cordero como Siervo doliente.* El Siervo de Yahvé es tema de cuatro cánticos del Déutero-Isaías (42,1-4 [o 7, o 9]; 49,1-6 [o 9, o 13]; 50,4-9 [o 11]; 52,13-53,12). Se ha discutido mucho si este Siervo es un individuo (Jeremías, Moisés), una colectividad (Israel) o una personalidad corporativa. Por supuesto, los autores del NT no considerarían estos cánticos como un conjunto literario aislado, al igual que nosotros, sino que entenderían que en Isaías hay un tema común del Siervo de Dios. Es muy probable que relacionasen el llamativo retrato de este Siervo doliente de Is 53 con otras descripciones de inocentes que sufren en distintos pasajes del AT, por ejemplo, en Sal 22. Morna Hooker, *Jesus and the Servant* (Londres 1959) ha criticado, quizá con algunas generalizaciones, el uso que del tema del Siervo doliente hacen los exegetas del NT, que parecen atribuir a los evangelistas una anticipación de la idea expuesta por Duhm, cuando este autor aisló los cánticos del Siervo en 1892. Independientemente de esta polémica, lo que nosotros tratamos de averiguar es si el uso que en Jn 1,29 se hace de la expresión «Cordero de Dios» trataba de aludir al Siervo doliente de Yahvé según Is 53.

Hay aquí realmente dos problemas. Primero, ¿entendió de este modo Juan Bautista la idea del Cordero de Dios? Segundo, ¿la entendió del mismo modo el evangelista? J. Jeremias, Cullmann y Boismard responden afirmativamente a la primera pregunta; los argumentos a favor de esta idea han sido muy bien expuestos por de la Potterie, *art. cit.* Pero buscaríamos en vano en los sinópticos algún indicio de que Juan Bautista creía que el que iba a venir después que él estaba destinado al dolor y la muerte. Lo cierto es que no hay pruebas de que en época anterior al cristianismo se aislara la figura del Siervo doliente para incluirla en la galería de los personajes escatológicos, o de que el Mesías hubiera sido identificado con el Siervo doliente. A pesar de los argumentos de Dupont-Sommer y Allegro, no hay prueba alguna de que los esenios de Qumrán hubieran desarrollado una teología del Mesías doliente; cf. J. Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness* (Baltimore 1962) 48-56. En Qumrán hay alusiones a los pasajes isaianos del Siervo. Parece, sin embargo, que los esenios no aplicaron estos textos a una figura mesiánica o escatológica, sino que considera-

ban a su comunidad como el sujeto de aquellos sufrimientos por la justicia y en favor de otros (así, H. Ringgren, *The Faith of Qumran* [Filadelfia 1963] 196-98). En consecuencia, no podemos negar la posibilidad de que Juan Bautista viera en Jesús al Siervo doliente, pero no hay pruebas concluyentes de que fuera así.

Hay, en cambio, numerosos argumentos a favor de que el evangelista interpretara el Cordero de Dios sobre el trasfondo de la descripción isaiana del Siervo: *a)* Is 53,7 describe de este modo la figura del Siervo: «Como oveja llevada al matadero, como cordero *[amnos]* ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca.» Este texto se aplica a Jesús en Hch 8,32; la comparación, por tanto, era conocida de los cristianos (también Mt 8,17 = Is 53,4; Heb 9,28 = Is 53,12). A finales del siglo I, Clemente de Roma (1,16) aplica en su totalidad Is 53 a Jesús; *b)* todos los cánticos relativos al Siervo aparecen en la segunda parte de Isaías (40-55). El NT relaciona esta parte de Isaías con Juan Bautista, ya que «la voz que grita en el desierto» se toma de los versículos iniciales (Is 40,3); *c)* en la descripción que Juan Bautista hace de Jesús en 1,32-34 hay dos rasgos que pueden relacionarse con el tema del Siervo. En el v. 32 dice Juan Bautista que vio descender el Espíritu sobre Jesús y reposar sobre él; en el v. 34 identifica Juan Bautista a Jesús como elegido de Dios. En Is 42,1 (un pasaje que los sinópticos relacionan también con el bautismo de Jesús por Juan Bautista) leemos: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; *mi elegido,* a quien prefiero [cf. Mc 1,11]. *Sobre él he puesto mi espíritu*»; cf. también Is 61,1: «El espíritu del Señor está sobre mí.» Este argumento presupone que el evangelista establece una conexión entre el Siervo de Is 42 y el Siervo de Is 53; *d)* Jesús es descrito como Siervo doliente en otro pasaje de Juan (12,38 = Is 53,1). Estos argumentos son únicamente un resumen de las pruebas aducidas (cf. Stanks, *op. cit.).*

Hay dos puntos que merecen especial consideración. Se dice que el Cordero de Dios quita *(airein)* el pecado del mundo. Ésta no es la misma imagen que hallamos en Is 53,4.12, donde se dice que el siervo lleva o carga *(pherein/anapherein)* los pecados de muchos. Pero esta distinción no reviste mayor importancia, ya que los primeros cristianos no verían gran diferencia entre que Jesús quitara el pecado o lo cargara sobre sí en su muerte. Los LXX usan indistintamente *airein* y *pherein* para traducir el hebreo *naśā'.* Sin embargo, la expresión «cargar con el pecado», que aparece en Is 53,12, no puede usarse para identificar al Cordero con el Siervo doliente, como a veces se ha hecho. Una segunda

sugerencia es que el «cordero», de Juan es una traducción errónea del arameo *ṭalyâ,* que puede significar a la vez «siervo» y «cordero», de forma que lo que Juan Bautista habría dicho realmente sería «Éste es el siervo de Dios» (así, Ball, Burney, Jeremias, Cullmann, Boismard, de la Potterie). Nos parece que Dodd, *Interpretación,* 250-51, ha refutado definitivamente este punto de vista. El Siervo de Isaías es conocido en hebreo como el *'ebed YHWH* (arameo, *'abdâ);* no hay ninguna prueba en absoluto de que *ṭalyâ* (hebreo, *ṭāleh)* se use para designar al Siervo. A lo que podríamos añadir que tampoco se traduce nunca *ṭāleh* por *amnos* en los LXX. Parece, sin embargo, que aun prescindiendo de estos dos puntos dudosos quedan en el evangelio suficientes indicios que permiten relacionar al Cordero de Dios con el Siervo doliente.

3. El Cordero con sentido pascual. Muchos Padres occidentales parecen favorables a esta interpretación (mientras que los orientales favorecen la del Siervo doliente), que ha encontrado un decidido defensor en Barrett. Hay diversos argumentos en pro: *a)* el cordero pascual es un cordero real, mientras que en la interpretación del Siervo doliente el «cordero» es tan sólo un elemento ocasional y aislado en la descripción de la muerte del Siervo; *b)* el simbolismo pascual es frecuente en el cuarto Evangelio, especialmente en relación con la muerte de Jesús, y su importancia radica en el hecho de que en el pensamiento cristiano el Cordero quita el pecado del mundo mediante su muerte. Jn 19,14 dice que Jesús fue condenado a muerte a mediodía de la víspera de la Pascua, y éste era el momento preciso en que los sacerdotes empezaban a degollar los corderos pascuales en el templo. Mientras Jesús estaba clavado en la cruz, le alzaron hasta los labios sobre hisopo una esponja empapada en vino (19,29); precisamente con hisopo empapado en la sangre del cordero pascual se rociaban las jambas de las puertas de los israelitas (Éx 12,22). Jn 19,36 ve el cumplimiento de la Escritura en el hecho de que no se quebrantara ninguno de los huesos de Jesús, con lo que parece referirse a Éx 12,46, donde se prescribe que no se quebrante ningún hueso del cordero pascual (cf. también Jn 19,31); *c)* Jesús es descrito como Cordero en otra obra joánica, el Apocalipsis, donde también aparece el motivo pascual. El Cordero de Ap 5,6 es un cordero degollado. En Ap 15,3, el cántico de Moisés es también el cántico del Cordero. En Ap 7,17 y 22,1 aparece el Cordero como fuente de agua viva, y en ello podría verse otra alusión a Moisés, que hizo brotar agua de la peña. En Ap 5,9 se menciona la sangre del Cordero como rescate, alusión especialmente apropiada en el motivo

pascual, pues la sangre del cordero sirvió para que fueran respetadas las casas de los israelitas.

Contra la interpretación del Cordero de Dios en sentido pascual puede proponerse una objeción, y es que en el pensamiento judío el cordero pascual no tenía valor de sacrificio. Esto es cierto, aunque en tiempos de Jesús el aspecto sacrificial había empezado a insinuarse en la concepción del cordero pascual, debido a que los sacerdotes se habían reservado el privilegio de degollar los corderos. En cualquier caso, no es mucha la diferencia entre la sangre del cordero rociada sobre las jambas de las puertas como signo de liberación y la misma sangre ofrecida en sacrificio por la liberación. Una vez que los cristianos empezaron a comparar a Jesús con el cordero pascual, no dudaron en emplear un lenguaje sacrificial: «Cristo, nuestra Pascua, ha sido *sacrificado*» (1 Cor 5,7). La función de quitar el pecado del mundo encajaba perfectamente en esta profundización cristiana del concepto de cordero pascual.

Objeción más importante es la basada en el hecho de que el Pentateuco griego llama normalmente al cordero pascual *probaton,* no *amnos.* Pero lo curioso es que en Is 53,7 se ve que ambos términos no difieren mucho entre sí; se trata del pasaje en que, en relación con el Siervo doliente, *probaton* («oveja») y *amnos* aparecen en paralelismo. Podría aducirse también la prueba de que los cristianos usaban la palabra *amnos* para referirse al cordero pascual. En 1 Pe 1,18-19 se afirma que los cristianos han sido rescatados con sangre preciosa, como de un cordero *(amnos)* sin defecto ni mancha, es decir, la sangre de Cristo. Aunque ahora no podemos aducir argumentos, indicaremos al menos la posibilidad de que 1 Pe haya de interpretarse sobre el trasfondo de una ceremonia cristiana bautismal de carácter *pascual.* La descripción del cordero sin defecto nos recuerda el precepto de Éx 12,5 de que el cordero pascual no debe tener ninguna imperfección. La diferencia de vocabulario, por consiguiente, no es decisiva.

Teniendo en cuenta tan sólidos argumentos a favor de quienes afirman que el evangelista pretendía aludir con su expresión del Cordero de Dios al Siervo doliente y al cordero pascual, no vemos dificultad seria en afirmar que Juan quiso hacer ambas alusiones. Las dos encajan perfectamente en la cristología de Juan y están bien atestiguadas en el cristianismo del siglo I. Lo cierto es que también es probable que en 1 Pe haya esta doble referencia, pues si bien destaca allí el tema pascual, tampoco está ausente el del Siervo doliente (2,22-25 = Is 53,5-12). La

homilía pascual de Melitón de Sardes, de fines del siglo II, entrelaza ambos temas, pues se afirma que Jesús ha venido a sustituir al cordero pascual, pero al mismo tiempo se describe su muerte con expresiones tomadas de Is 53,7: «...conducido como un cordero, sacrificado como una oveja, sepultado como un hombre». No es imposible que junto con estos dos temas recogiera el evangelista algunos ecos de la alusión original de Juan Bautista al cordero apocalíptico, pero en el evangelio no hay otras alusiones al cordero apocalíptico (sólo aparecen en el Apocalipsis).

Hemos ofrecido las sugerencias más importantes acerca del significado de «Cordero de Dios». Otros investigadores traen a colación Jr 11,19: «Yo, como cordero *[arnion]* manso llevado al matadero.» Es posible que Jeremías sirviera de modelo al Déutero-Isaías para trazar su imagen del Siervo doliente, por lo que esta sugerencia ha de añadirse a las que proponen interpretar el Cordero como Siervo. Otra teoría es que con el Cordero de Dios se alude al cordero *(amnos;* Éx 29,38-46) que se sacrificaba dos veces cada día en el templo o al cordero *(probaton;* Lv 4,32) ofrecido como sacrificio por el pecado. Esta segunda idea es interesante, pues explicaría por qué el Cordero quita el pecado del mundo, pero ha de advertirse que el toro y el macho cabrío eran víctimas más frecuentes en el sacrificio por el pecado. En cualquier caso, no hay otras pruebas de que estos sacrificios constituyeran el trasfondo de la cristología joánica. Glasson, *Moses,* 96, nos recuerda que en el Targum de Jerusalén sobre Éx 1,15 se compara a Moisés con el cordero, y que en la historia de Isaac (Gn 22,8) leemos esta frase: «Dios proveerá el cordero *[probaton].*» Los simbolismos Jesús/Moisés y Jesús/Isaac (posiblemente Jn 3,16 = Gn 22,2; Jn 19,17 = Gn 22,6) son conocidos en el cuarto Evangelio.

Jesús como preexistente (1,30-31)

El tema de la preexistencia de Jesús aparece en el Prólogo, en 8,58 y en 17,5. En consecuencia, y según advertíamos en la nota, juzgamos inaceptables los intentos de eludir la implicación de la preexistencia en este lugar. El verdadero problema, por supuesto, está en si resulta verosímil tal testimonio a favor de la preexistencia en labios de Juan Bautista. Adviértase que el v. 30, con su variante del v. 15, corresponde en cierta medida al v. 27 (del mismo modo que el v. 31 corresponde al v. 26 en cuanto al tema de no reconocer a Jesús):

PRIMERA CLÁUSULA

v. 15: El que viene después que yo
v. 30: Detrás de mí viene un hombre
v. 27: El que tiene que venir después de mí

SEGUNDA CLÁUSULA

v. 15: Está por encima de mí
v. 30: Se me ha puesto delante
v. 27: Ni siquiera soy digno de desatar las correas de sus sandalias

En el comentario al v. 27 veíamos que tanto la idea como la fraseología de este versículo tienen paralelos en la tradición sinóptica de Juan Bautista. Por consiguiente, en las dos primeras cláusulas del v. 30 nada hay que no encaje en el retrato que la tradición evangélica en general nos traza de Juan Bautista. Nuestro problema se centra en la tercera expresión, «... existía antes que yo».

El hecho de que se insista en la preexistencia de Jesús puede considerarse parte de la polémica contra los sectarios del Bautista, como Cullmann, *art. cit.*, ha indicado. Los sectarios afirmaban la superioridad del Bautista sobre Jesús porque su maestro había venido el primero, y la prioridad en el tiempo implicaba también superioridad en rango. Nótese que Gn 48,20 insiste en que Jacob puso a Efraím por delante *(emprosthen)* de Manasés. Una respuesta a las pretensiones de los sectarios (que nos ayuda a dar por seguro que eran ciertas tales pretensiones) aparece en las pseudoclementinas, donde se afirma que la prioridad no implica superioridad, sino al contrario, pues el mal va por delante del bien, como Caín precede a Abel, etc. *(Homilías* II,16,23; PG 2,86,91). Juan da una respuesta distinta: la prioridad *sí* indica rango superior, pero, a pesar de las apariencias, Jesús precede realmente a Juan Bautista, ya que Jesús existía antes que él.

Al dar a esta afirmación un giro apologético, es posible que Juan no dejara por ello de apoyarse en una sentencia tradicional de Juan Bautista. J. A. T. Robinson, *art. cit.*, ha defendido de manera convincente la tesis de que Juan Bautista creía preparar con su obra el camino a Elías. Ya hemos aludido en la nota a 1,27 a la posibilidad de que «el que ha de venir» sea un título aplicado a Elías, con base en Mal 3,1. Juan Bautista anticipaba que el que había de venir purificaría con fuego (Mt 3,12); la obra de Elías se compara con un fuego purificador en Mal 3,2; 4,1; Eclo 48,1. Si Juan Bautista esperaba la venida de Elías, se comprende perfectamente que los discípulos esperasen también que Jesús actuara como lo había hecho Elías (Lc 9,52-56) y que Lucas presente a Jesús como Elías (cf. *supra,* p. 252). Es posible que la tesis de Robinson sirva para explicar cómo, efectivamente, Jn 1,30 representaría las palabras de Juan Bautista. Si Juan Bautista pensaba que el que había de venir existía antes que él, no lo entendía en el sentido cristiano de la preexistencia del Hijo de Dios, ni en el sentido joánico de la preexistencia de la Palabra, sino en términos de la preexistencia de Elías. Elías había vivido novecientos años antes de Juan Bautista, pero se esperaba su retorno como mensajero de Dios antes del juicio final. Juan Bautista podía afirmar de él perfectamente: «Se me ha puesto delante, porque existía antes que yo.»

A la luz de estas consideraciones es importante advertir que J. Jeremias, *The Servant of God* (SBT 20) 57, piensa en la posibilidad de que Elías fuera considerado el verdadero Siervo de Dios. Eclo 48,10 habla de que Elías va a restaurar las tribus de Israel, aludiendo verosímilmente al pasaje del Siervo de Is 49,6. Tanto Mc 9,13 como Ap 11,3ss parecen describir a Elías como un personaje doliente. Si esta tenue base puede confirmarse, estaremos en condiciones de combinar la referencia a Elías como preexistente con la referencia al Cordero de Dios = el Siervo doliente = Elías.

En el v. 31 reaparece el tema de un Mesías oculto o desconocido, que encontrábamos ya en el v. 26. El carácter apocalíptico de esta expectativa, de que allí nos ocupábamos, iría bien con la esperanza en la venida de Elías. Hacia el siglo II se pensaba que Elías precisamente iba a ser el que descubriera al Mesías oculto, pero en el período anterior a la destrucción del templo, cuando las expectativas mesiánicas eran más variadas, es posible que se creyera que el mismo Elías era el Mesías oculto.

El versículo 31 también juega un papel en la polémica contra los sectarios del Bautista. Los cristianos no encontraban fácil explicar por qué Jesús quiso ser bautizado con el bautismo de penitencia de Juan Bautista. En el *Evangelio según los Hebreos* (Jerónimo, *Contra Pelagio* III, 2; PL 23, 570-71) se resuelve la dificultad presentando esta protesta de Jesús: «En qué he pecado yo para que deba ir y ser bautizado por él [Juan Bautista]?» Otro eco de esta dificultad se escucha en Mt 3,14-15, donde Juan Bautista protesta y afirma que su papel y el de Jesús han de ser inversos. Sugerimos que también en Jn 1,31 se refleja este mismo problema. Para Juan no hay problema en que Jesús reciba

el bautismo de penitencia, ya que la finalidad del bautismo de Juan Bautista consiste únicamente en revelar a Israel al que ha de venir. El perdón de los pecados no se asocia al bautismo de Juan Bautista y a su predicación de un bautismo de penitencia, como en Mc 1,4, sino más bien al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. De este modo, Juan ha suprimido de su relato cualquier aspecto del bautismo que pudiera dar pie a los sectarios para enorgullecerse.

La afirmación de que hasta el bautismo no reconoció Juan Bautista a Jesús como el que había de venir implica que no le conocía mucho, aunque algunos afirman que de hecho le conocía, pero no como preexistente (Bernard I, 48). No está claro que tal interpretación pueda reconciliarse con la relación que entre ambos se da por supuesta en el relato lucano de la infancia. Sin embargo, en Lc 1,80 se sugiere que Juan Bautista creció en la soledad del desierto de Judea, al margen de todo contacto familiar.

El Espíritu desciende y se posa sobre Jesús (1,32-33)

El hecho de que Juan se refiera al bautismo de Jesús sólo indirectamente, como el momento en que el Espíritu desciende sobre él, podría ser también indicio de que el evangelista no quiere prestar apoyo alguno a los sectarios. Podemos comparar la forma en que Juan y los sinópticos narran el descenso del Espíritu:

Mc 1,10: El Espíritu	como una paloma que descendía	sobre *[eis]* él
Mt 3,16: El Espíritu de Dios	descendiendo como una paloma y posándose	sobre *[epi]* él
Lc 3,22: El Espíritu Santo	desciende en forma corporal como una paloma	sobre *[epi]* él
Jn 1,32: El Espíritu	descendiendo como una paloma del cielo	sobre *[epi]* él

Por usar «el Espíritu» sin otra cualificación, Juan se aproxima más a Marcos, pero en la forma de describir el descenso está más cerca de Mateo. Juan se diferencia de todos los sinópticos en dos elementos, a saber: en que no describe el acto del bautismo y en que al descenso del Espíritu añade la precisión «del cielo *[ex ouranou]*». Los sinópticos mencionan «la voz del cielo (Lucas: *ex ouranou;* Marcos-Mateo: *ek tōn ouranōn);* en cuanto a la expresión griega, Juan y Lucas coinciden. El eclecticismo de las semejanzas no permite pensar que Juan tomara nada prestado en este caso de los sinópticos, y aun suponiendo que lo hubiera hecho, no es posible señalar motivo alguno para las omisiones de Juan (que los cielos se abrieron, la voz y su mensaje).

Si, por consiguiente, la descripción joánica del descenso del Espíritu representa, como parece, una tradición independiente, sólo ligeramente distinta de la o las tradiciones sinópticas, en su forma actual se ha convertido en vehículo de la teología joánica. Juan dice que el Espíritu llegó y se posó *(menein,* un término favorito de Juan; cf. Apén. I: 8) sobre Jesús, pero como Jesús posee permanentemente el Espíritu, lo comunicará a los demás en el bautismo. El tema de la dispensación del Espíritu después de la muerte y resurrección de Jesús reaparecerá constantemente a lo largo del evangelio (3,34; 7,38-39; pasajes del Paráclito en 14-16.20,22).

Otro detalle consonante con la teología joánica es el hecho de que Dios da su testimonio a favor de Jesús no directamente, sino a través de Juan Bautista (v. 33). En el cap. 5 se nos dirá que el testimonio de Dios a favor de Jesús llega a través de distintos cauces, entre los que en primer lugar se menciona a Juan Bautista (5,33-35).

A pesar de todo, los relatos sinópticos de la teofanía que tuvo lugar durante el bautismo han sido objeto de una considerable reelaboración teológica. Desde el punto de vista del relativo carácter más o menos primitivo, el relato de Juan no sale mal parado. En Marcos-Mateo es Jesús el que ve descender al Espíritu, mientras que Lucas parece presuponer que fueron muchos los que lo contemplaron, a juzgar por su afirmación de que el Espíritu descendió «en forma corporal». La afirmación joánica de que sólo Juan Bautista vio al Espíritu resulta relativamente modesta. Marcos y Lucas mencionan la voz celeste que habla a Jesús, y esta vez es Mateo el que parece presuponer un auditorio más amplio al formular el mensaje de la voz en tercera persona («Éste es mi hijo amado»). Juan no muestra ninguna aversión al testimonio divino directamente llegado del cielo (12,28), pero en esta ocasión parece que el relato presupone que sólo a Juan Bautista había hablado Dios previamente.

Aun sin el testimonio exterior descrito en los relatos sinópticos, Juan entiende claramente el impacto del descenso del Espíritu sobre Jesús en forma muy semejante a los otros evangelios, es decir, que lo señala como instrumento singular de Dios, y en especial como Mesías

y Siervo del Señor. En Is 11,2 se dice que el espíritu de Yahvé reposará (en los LXX, *anapauein,* no *menein)* sobre el brote del tronco de Jesé, que es el rey davídico. En los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* el espíritu desciende tanto sobre el Mesías davídico *(Testamento de Judá,* 24,1-3) como sobre el mesías sacerdotal *(Testamento de Leví* 18,7, sobre el que reposó, *katapuein).* También hemos mencionado Is 42,1, donde se dice que Yahvé ha puesto su espíritu sobre el Siervo.

Jesús como elegido (1,34)

Si nuestra lectura es correcta (cf. nota), el tema del Siervo se mantendría en este título, que es un eco de Is 42,1. Braun, JeanThéol II, 71-72, objeta que Dios *eligió* a muchos personajes del AT, y que «el elegido» no es necesariamente una alusión al Siervo de Isaías. Pero con ello queda sin explicar el hecho de que Is 42,1 forme también parte del relato sinóptico del bautismo («Éste es mi hijo amado, *en el que me complazco»),* que de este modo resulta el lugar más apropiado para buscar una referencia al «elegido». Antes hemos mencionado otros ecos del tema del Siervo en esta sección.

El v. 34 pone fin a esta doble escena del testimonio de Juan Bautista, que se reparte entre los vv. 19-28 y 29-34. Como en tantas otras ocasiones, Juan lo indica mediante una inclusión: el v. 19 empieza con «Éste es el testimonio que dio Juan...», y el v. 34 termina cuando Juan Bautista dice: «He dado testimonio.» Si consideramos la riqueza y profundidad de los versículos que se encierran entre ambas frases, caeremos en la cuenta de la genialidad de Juan al estructurar toda una cristología en una sola y breve escena.

Crítica literaria

En nuestro comentario hemos analizado 1,19-34 tal como actualmente leemos este pasaje en el evangelio, sobre la base del principio de que, independientemente de su prehistoria literaria, esta sección tenía sentido en su forma actual al menos para el redactor final del evangelio. En nuestra Introducción, Parte II, estudiábamos las distintas teorías sobre la composición del evangelio, especialmente las que se ocupan de sus fuentes y diversas redacciones. No nos será posible exponer cómo son aplicadas estas teorías por los distintos comentaristas a la totalidad del evangelio, pero al menos lo haremos con respecto a este episodio. Mediante esta ilustración esperamos poner de relieve el ingenio, las aportaciones y también los inconvenientes que suponen las distintas reconstrucciones literarias del cuarto Evangelio.

En 1,19-34 hay indicios que evidencian una reelaboración de los materiales. *a)* Hay pasajes con claros paralelos sinópticos (los vv. 23, 26 [«Yo bautizo con agua»], 27, 32, 33 [«bautizar con un Espíritu santo»]), mientras que otros pasajes carecen de estos paralelos; esto *podría* explicarse por la combinación de dos tradiciones. *b)* Hay una cierta falta de continuidad en el relato. El v. 19 comienza con un anuncio del testimonio de Juan Bautista, pero el testimonio a favor de Jesús no sigue inmediatamente, y la totalidad de la escena se reparte entre dos días. Sería más lógico que al v. 21 siguiera el v. 25 en vez del 22. Parece como si los vv. 26 y 31 implicaran una continuidad entre ambos. *c)* Hay toda una serie de duplicados: dos grupos de emisarios (19, 24); «le preguntaron de nuevo» aparece dos veces (21, 25); también se duplica la frase «Éste es el Cordero de Dios» (*29, 36*), y otras dos veces leemos «Yo no le conocía» (32, 33); por dos veces se describe asimismo el descenso del Espíritu (32, 33). A todo esto podríamos añadir que el v. 30 repite el 15.

Veamos ahora cómo pueden resolverse estas dificultades, primero mediante una teoría de las fuentes según se ilustra en la reconstrucción de Bultmann, y luego mediante la teoría de las diversas redacciones, ilustrada a su vez en la reconstrucción de Boismard.

De acuerdo con su hipótesis general (cf. *supra,* pp. 31s), Bultmann afirma que un relato básicamente sencillo, compuesto por el evangelista, fue retocado luego por el redactor eclesiástico, que introdujo paralelos con la tradición sinóptica y de este modo dio lugar tanto a la falta de continuidad como a los duplicados. Bultmann, 58, desanda el camino del redactor eclesiástico y reconstruye el relato original del evangelista, que más adelante ofreceremos; el lector advertirá que con la nueva fluidez del relato se elude la mayor parte de las dificultades que antes hemos notado. (El signo /// indica el lugar en que Bultmann suprime las adiciones del redactor; nótese también la disposición de los versículos al final.)

[19] Éste es el testimonio que dio Juan cuando los judíos enviaron sacerdotes y levitas desde Jerusalén para preguntarle quién era. [20]Él declaró prontamente y sin reservas: «Yo no soy el Mesías.» [21]Le preguntaron: «Entonces, ¿quién eres tú? ¿Elías?» Contestó él: «No lo soy.» «¿Eres tú el Profeta?» Respondió: «¡No!» /// [25]Le siguieron pre-

guntando: «Si no eres el Mesías ni Elías ni el Profeta, entonces, ¿por qué bautizas?» [26]Juan les respondió: «/// Hay entre vosotros uno al que no conocéis. /// [31]Tampoco yo le conocía, pero si yo he venido a bautizar con agua es para que se manifieste a Israel. /// [33]Pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: 'Aquél sobre quien veas que el Espíritu baja y se posa, ése es ///.' [34]Pues yo ya lo he visto y he dado testimonio: 'Éste es el Hijo de Dios.'» [28]Esto sucedía en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan acostumbraba a bautizar.

Sigue luego 29-30.35ss.

Van Iersel, investigador católico, ha aceptado la reconstrucción básica de Bultmann y ha avanzado aún más por el mismo camino. Utiliza en mayor número que Bultmann los elementos ilativos de Juan, por ejemplo, en los vv. 22a y 24. También omite casi todo el v. 29, con lo que evita el duplicado del Cordero de Dios, que Bultmann mantiene.

La teoría de las diversas redacciones enfoca de manera distinta el pasaje de 1,19-34, como queda bien ilustrado en Boismard, *Les traditions*. Siguiendo a Wellhausen, Boismard cree que se han reelaborado unas narraciones paralelas. Esta reconstrucción del relato joánico procede por los pasos siguientes: a) El evangelio propiamente dicho empezaba originalmente con los materiales que ahora se recogen en Jn 3,22-30, concretamente con la llegada de Jesús a Judea mientras Juan Bautista estaba bautizando y el testimonio del Bautista afirmando que Jesús debe crecer mientras que él debe menguar. (Las alusiones a anteriores encuentros entre Juan Bautista y Jesús contenidas en 3,24.26 son redaccionales.) Boismard apoya esta afirmación en los paralelos existentes entre Jn 3,22-30 y Mc 1,4-5. El autor piensa que a los materiales relativos a Juan Bautista seguía originalmente el episodio de Caná, de forma que el tema del novio/matrimonio estaría presente en ambos pasajes. *b)* Más adelante, el mismo evangelista sustituiría este relato de las relaciones entre Jesús y Juan Bautista (3,22-30) por otro, totalmente distinto, sobre aquellas mismas relaciones. (Aquí difiere Boismard de Wellhausen, que pensó simplemente en un relato distinto de la misma escena.) El tema del nuevo relato fue el bautismo de Jesús por Juan Bautista como manifestación del Mesías oculto hasta aquel momento. Juan Bautista da su testimonio en presencia de los fariseos, que son inexcusables al negarse a creer. Este relato del bautismo, que resulta ser reflejo de una cierta polémica contra los judíos, es llamado «versión X» por Boismard. *c)* Aún más tarde, el mismo evangelista retocó la versión X para hacerla más clara y más próxima a la tradición sinóptica. Explicitó aún más las referencias al AT y subrayó el tema de la preexistencia. La intención polémica apuntaba esta vez a los semicristianos que negaban la divinidad de Jesús, así como a los sectarios del Bautista. Este relato recibe el nombre de «versión Y».

Todavía se dio un cuarto paso, pero nos detendremos por un momento para ver cómo compara Boismard las versiones X e Y y la forma en que las enlaza con la introducción, que es común a ambas.

VERSIÓN X	VERSIÓN Y

[6] Hubo un hombre, enviado por Dios, llamado Juan [7]que vino como testigo para testificar en favor de la luz a fin de que gracias a él todos los hombres creyeran; [8]pero sólo para dar testimonio a favor de la luz, porque él mismo no era la luz. [19]Y éste es el testimonio que dio Juan cuando los fariseos [los judíos en el texto Y] enviaron sacerdotes y levitas desde Jerusalén para preguntarle quién era. [20]El declaró prontamente y sin reservas: «Yo no soy el Mesías.» [21]Le preguntaron: «Entonces, ¿quién eres tú? ¿Elías?» Contestó él: «No lo soy.» «¿Eres tú el Profeta?» Respondió: « ¡No!»

[25]Le siguieron preguntando: «Si no eres el Mesías ni Elías ni el Profeta, entonces, ¿por qué bautizas? [26a]Juan les respondió:	[22]Entonces le dijeron: «¿Quién eres? Tenemos que llevar una respuesta a los que nos han enviado. ¿Qué dices tú que eres?» [23]Contestó: «Yo soy una voz que grita en el desierto: "Allanad el camino del Señor" (como dijo el profeta Isaías).
[26c] «Hay entre vosotros uno al que no conocéis;	[30b]Detrás de mí viene un hombre que se me ha puesto delante, porque existía antes que yo.
[31]tampoco yo le conocía, pero si yo he venido a bautizar con agua es para que se manifieste a Israel.»	[33]Tampoco yo le conocía, fue el que me envió a bautizar con agua el que me dijo: "Aquel sobre quien veas que el Espíritu baja y se posa, ése es."
[32]Juan dio también este testimonio: «He visto al Espíritu bajar como una paloma desde el cielo y posarse sobre él.»	/// [34]Pues yo ya lo he visto y he dado testimonio: "Éste es el elegido de Dios."»

[28]Esto sucedía en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan acostumbraba a bautizar.

[35]Al día siguiente estaba allí Juan otra vez con dos discípulos, [36]y fijando la vista en Jesús que pasaba, dijo: «Ése es el Cordero de Dios	[29]Al día siguiente, viendo a Jesús que se acercaba, exclamó: «Éste es el Cordero de Dios.

que quita el pecado del mundo.»

d) Un redactor distinto del evangelista (para Boismard, este redactor es Lucas) decidió que todas estas introducciones debían ser incorporadas a la versión final del evangelio. Tomó *a)* y lo llevó al final del relato de Nicodemo, estableciendo de este modo el marco geográfico para los caps. 3-4: Jerusalén, Judea, Samaría y Galilea (de los Gentiles; cf. el orden lucano de Hch 1,8). El redactor tomó X e Y y los combinó formando un solo relato que quedó al comienzo del evangelio.

Comparemos ahora las dos teorías representadas por Bultmann y Boismard. ¿Son realmente distintas? La de Bultmann es más sencilla, y, por otra parte, muchos encontrarán poco verosímil la teoría de Boismard en el sentido de que el mismo evangelista compusiera tres comienzos distintos para su evangelio. De hecho, sin embargo, la reconstrucción de Bultmann no resulta muy distinta de la versión X de Boismard, ya que ambas han sido aisladas mediante el recurso de suprimir los materiales que tienen paralelos en los sinópticos. La diferencia más importante está en que, según Bultmann, estos materiales con paralelos en los sinópticos fueron añadidos por el redactor eclesiástico, mientras que Boismard considera estos mismos materiales como pertenecientes a la versión Y, obra del mismo evangelista.

El problema crítico, por consiguiente, parece ser el que plantean los materiales con paralelos en los sinópticos; si tiene razón Bultmann, deberíamos detectar en estos materiales algún elemento que sirviera para corregir el relato original o para hacerlo más ortodoxo, ya que tales fueron los motivos que guiaron al redactor eclesiástico. Pero si alguien sintió la necesidad de corregir el original, tal como Bultmann supone que éste era, lo primero que debió hacer fue corregir su más flagrante omisión, la del relato del bautismo de Jesús. Pero el material posteriormente añadido no menciona el bautismo de Jesús ni la voz del cielo. Van Iersel, 266, tiene razón al afirmar que en este caso, si es que hubo una redacción, su intención fue completar más que corregir.

Por otra parte, toda sugerencia de que el material complementario se tomó de los sinópticos choca con las discrepancias a que nos hemos referido en nuestro comentario. Recientemente, Dodd (*Tradición)*, Buse y Van Iersel han estudiado exhaustivamente esta sección y han concluido que a la teoría de los préstamos directos se oponen dificultades formidables. En los materiales joánicas de 1,19-34 con paralelos en los sinópticos hay treinta y ocho *palabras* que comparten Juan y Marcos, cuarenta comunes a Juan y Mateo y treinta y siete que aparecen en Juan y Lucas. Es evidente que no es mayor la dependencia con respecto a un sinóptico que a los otros. En cuanto a la *fraseología,* sólo hay dos expresiones que usan Juan y Marcos, tres que sólo usan Juan y Mateo, y una que usan sólo Juan y Lucas. Estas estadísticas parecen indicar la existencia de relatos paralelos e independientes que contenían los mismos materiales.

Otra observación hemos de hacer en cuanto a la capacidad de quien dio su forma actual a 1,19- 34. El delicado equilibrio entre los dos días en que se reparte el testimonio indica una considerable habilidad artística y literaria. Entre ambos días se distribuye el material en partes sensiblemente iguales; cada uno tiene su propio tema; ambos aparecen claramente divididos en dos partes; una inclusión unifica todo el conjunto. A pesar de los ligeros indicios de irregularidad en el producto final, hay que admitir que el resultado es considerablemente más rico que el hipotético original de Bultmann.

La teoría de Boismard, a pesar de lo complicada y engorrosa que resulta, explica mejor los duplicados y el hecho de que todo el material recogido en la sección mantenga un tono armonioso (hacemos abstracción, como siempre, de su identificación del redactor final con Lucas, que, en nuestra opinión, se lleva más allá de lo que permiten las pruebas aducidas). Su primer paso es demasiado teórico y no se apoya en pruebas suficientes, pero en la segunda y tercera etapas se atribuye al evangelista todo el material contenido en 1,19-34. Es perfectamente plausible la suposición de que en un determinado momento de la composición del evangelio se conjuntaran dos relatos joánicos sobre el testimonio de Juan Bautista, cuyo resultado es el texto que ahora conocemos, aunque no podemos estar seguros de que esa combinación fuera obra del redactor final. Personalmente nos sentimos más inclinados a ver la mano del redactor final en la adición del Prólogo y en la consi-

guiente dislocación de 1,6-7 (8?), así como a atribuir la combinación de los relatos a una de las diversas etapas por las que atravesó la formación de todo el cuerpo de este evangelio (cf. *supra*, pp. 42-43, etapas 3 y 4).

BIBLIOGRAFÍA

C. K. Barrett, *The Lamb of God:* NTS 1 (1954-55) 210-18.
T. Barrosse, *The Seven Days of the New Creation in John's Gospel:* CBQ 21 (1959) 507-16.
M.-E. Boismard, Du *Baptême à Cana (Jean 1.19-2.11)* (París 1956).
— *Les traditions johanniques concernant le Baptiste:* RB 70 (1963) 5-42.
R. E. Brown, *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John:* CBQ 22 (1960) 292-98. También en NTE cap. VIII.
I. Buse, *St. John and «The First Synoptic Pericope»:* NovT 3 (1959) 57-61.
O. Cullmann, *Ho opiso mou erchomenos.* «Coniectanea Neotestamentica» 11 (1947: Fridrichsen Festschrift) 26-32. También en *The Early Church* (Londres 1956) 177-84.
I. de la Potterie, *Ecco l'Agnello di Dio:* BibOr 1 (1959) 161-69.
S. Garofalo, *Preparare la strada al Signore:* RivBib 6 (1958) 131-34.
J. Giblet, *Jean 1.29-34: Pour rendre témoignage* à *la lumière:* BVC 16 (1956-57) 80-86.
N. Krieger, *Fiktive Orte der Johannestaufe:* ZNW 45 (1954) 121-23.
J. Leal, *Exegesis catholica de Agno Dei in ultimis viginti et quinque annis: VD* 28 (1950) 98-109.
P. Parker, *Bethany beyond Jordan:* JBL 74 (1955) 257-61.
G. Richter, *Bist Du Elias? (Joh 1,21):* BZ 6 (1962) 79-92, 238-56; 7 (1963) 63-80.
J. A. T. Robinson, *Elijah, John, and Jesus: an Essay in Detection:* NTS 4 (1957-58) 263-81. También en TNTS 28-52.
H. Sahlin, *Zwei Abschnitte aus Joh i rekonstruiert:* ZNW 51 (1960) esp. 67-69.
R. Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger:* «Historisches Jahrbuch» 77 (1958) 21-38.
Th. Stanks, *The Servant of God in John I 29, 36* (Lovaina 1963).

B. M. F. van Iersel, *Tradition und Redaktion in Joh. i* 19-36: NovT 5 (1962) 245-67.
S. Virgulin, *Recent Discussion of the Title «Lamb of God»:* «Scripture», 13 (1961) 74-80.

4. *LOS DISCÍPULOS DEL BAUTISTA ACUDEN A JESÚS: LOS DOS PRIMEROS DISCÍPULOS Y SIMÓN PEDRO* (1,35-42)

1 [35]Al día siguiente estaba allí Juan otra vez con dos discípulos [36]y
fijando la vista en Jesús que pasaba, dijo: «Ése es el Cordero de Dios.»
[37]Al oír estas palabras, los dos discípulos se fueron detrás de Jesús.
[38]Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les preguntó: «¿Qué buscáis?»
Le contestaron: «Rabí (que significa maestro), ¿dónde vives?» [39]Y les
dijo: «Venid y lo veréis.» Le acompañaron, vieron dónde vivía y se que-
daron aquel día con él; serían las cuatro de la tarde.
[40]Uno de los dos que oyeron a Juan y siguieron a Jesús era Andrés,
hermano de Simón Pedro; [41]al primero que se encontró fue a su pro-
pio hermano Simón y le dijo: «Hemos encontrado al Mesías (que se
traduce por Cristo). [42]y se lo presentó a Jesús. Jesús se le quedó
mirando y le dijo: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas»
(que significa Pedro).

36: *dijo;* 38: *preguntó;* 39: *dijo;* 41: *encontró... dijo.* En presente histórico.

NOTAS

1,35. *estaba allí.* Literalmente, «estaba en pie»; Bernard I, 53, lo entiende en el sentido de que Juan Bautista estaba en pie, esperando a Jesús. Más verosímilmente este verbo significa sin más que estaba allí presente; cf. BAG 383 (II 2[b]).

dos discípulos. Uno era Andrés (v. 40); no se da el nombre del otro. ¿Habrá de ser identificado con el «otro discípulo» = «el discípulo al que Jesús amaba» (tradicionalmente identificado con Juan, hijo de Zebedeo; cf. *supra,* p. 117s)? El escriba que redactó el cap. 21 pudo pensarlo así, pues describe al discípulo amado en una situación muy parecida a la de este pasaje (21,20). Todas las listas de los Doce nombran a Simón, Andrés, Santiago y Juan como los cuatro primeros; los sinópticos nombran también a estos cuatro (Lucas

omite a Andrés) como los primeros discípulos llamados mientras pescaban en el Mar de Galilea (Mc 1,16-20 y par.). Parece, pues, verosímil *a priori* que el discípulo innominado sea uno de los cuatro, especialmente si tenemos en cuenta que el cuarto Evangelio nombra a Andrés y Pedro como dos de los tres primeros en ser llamados. Hay, por consiguiente, cierto fundamento para identificar al discípulo innominado de este pasaje como Juan.

Boismard, Du *Baptême,* 72-73, insiste en que el discípulo innominado es Felipe, subrayando que éste y Andrés aparecen siempre juntos en este evangelio (6,5-9; 12,21-22) y proceden de la misma aldea (1,44). Se puede también aducir que Andrés y Felipe aparecen juntos en la lista de los Doce que da Mc 3,18 (ambos nombres se hallan también juntos en Hch 1,13, pero no van unidos por una conjunción, formando pareja). Sin embargo, las listas de Mateo y Lucas separan sus nombres. La verdadera dificultad con que tropieza Boismard es que 1,43 parece presentar a Felipe por primera vez, lo que hace difícil pensar que haya sido mencionado anteriormente. Algunos han sugerido que esta escena de Juan es una adaptación del episodio sinóptico en que Juan Bautista envía a sus discípulos con el encargo de preguntar a Jesús (Mt 11,2; Lc 7,19). Lo cierto es que hay pocas semejanzas entre ambas escenas.

discípulos. Todos los evangelios coinciden en que Juan Bautista tenía discípulos. Es verosímil que formaran un grupo aparte que había recibido su bautismo y que observaba unas normas de conducta peculiares, como ciertos ayunos (Mc 2,18 y par.; Lc 7,29-33), y que tenía sus propias oraciones (Lc 5,33; 11,1). En Jn 3,25; 4,1 se sugiere que había una cierta rivalidad entre los discípulos de Juan Bautista y los de Jesús. Mc 6,29 y quizá Hch 19,3 aluden a estos discípulos después de la muerte de Juan Bautista.

36. *fijando la vista.* El verbo *emblepein* (dos veces en Juan, aquí y en el v. 42) significa fijar la mirada en alguien, es decir, mirar con penetración y discernimiento. Este significado resulta más adecuado en el v. 42 que en éste.

37. *los dos discípulos.* Los manuscritos griegos dicen «sus dos discípulos», pero la posición de «sus» varía tanto que probablemente ha de considerarse como una aclaración posterior de los escribas.

38. *al ver.* Sobre *theasthai* cf. Apén. I:3. Aquí el verbo no tiene significado especial; la descripción, en paralelo muy próximo, de 21,20 usa simplemente *blepein.*

buscáis. En sus esfuerzos por establecer el sustrato arameo de Juan, Boismard, *Du Baptême,* 73, indica que el verbo arameo *b*ᵉʿâ significa a la vez «buscar» y «querer», y que en este pasaje van implícitos ambos significados. Estima que hay un significado superficial, «¿qué queréis?», y otro más profundo, «¿qué buscáis?». Sin embargo, estos dos matices corresponden también al griego *zetein,* por lo que parece innecesario recurrir al arameo. La lec-

tura variante, «¿a quién buscáis?», refleja una manera de entender la escena como si en ella se intentara hacer una teología del discipulado. Cf. también 20,15.

«Rabí». Literalmente, «mi grande [= señor, maestro]»; la traducción joánica, «maestro», no es literal, pero refleja perfectamente el uso de aquel título. (Lo mismo va implícito en Mt 23,8.) Se ha planteado la cuestión de si el término «rabí» como forma de saludo en los evangelios supone algún anacronismo. No hay datos en los usos judíos anteriores al año 70 de que se antepusiera el título «rabí» al nombre de ningún sabio de la época. La Epístola de Sherira Gaon (siglo x d. C.) dice que el primer individuo que llevó el título de «rabí» fue Gamaliel *(ca.* mediados del siglo I), dato que concuerda con las pruebas aducidas a favor de que sólo con la escuela de Yamnia comenzó a usarse regularmente el título de «rabí» para designar a los doctores «ordenados». Sin embargo, E. L. Sukenik, *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt* (Jerusalén 1931), descubrió en el Monte de los Olivos un osario en el que aparecía utilizada como título la palabra *didaskalos,* la misma que emplea Juan por «maestro» (cf. lámina 3 en «Tarbiz» 1 [1930]; Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum,* 1266). Sukenik fecha este osario varias generaciones antes de la destrucción del templo. Si *didaskalos* es equivalente de rabí (en aquella época también equivalía a *mōreh),* el osario indicaría que el uso de «rabí» en el NT no resulta en modo alguno anacrónico. Cf. H. Shanks, JQR 53 (1963) 337-45 (con la precaución de que su hipótesis en el sentido de que Gamaliel el Viejo vivió más de setenta años no es común).

Sólo Juan utiliza con frecuencia el título «rabí». Lucas lo desconoce; en Mateo, el único que se dirige a Jesús de este modo es Judas. En Juan, la frecuencia con que los discípulos se dirigen a Jesús con los títulos de «rabí» y «maestro» parece responder a un plan deliberado. En efecto, estos términos aparecen casi exclusivamente en el Libro de los Signos, mientras que en el Libro de la Gloria, los discípulos llaman a Jesús *kyrios («señor»).* Parece que con esta diversidad de usos quiere Juan indicar que los discípulos van creciendo en el conocimiento de Jesús.

vives. Sobre el verbo *menein,* que aparece tres veces en los vv. 38-39, cf. Apén. I:8. A nivel de la conversación normal, *menein* significa «alojarse» (Mc 6,10; Lc 19,5), pero el término tiene aquí resonancias teológicas; cf. comentario. En Mt 8,18-22 (Lc 9,57-60) se saca a relucir el tema de dónde vive Jesús; un escriba dice: «*Maestro,* te *seguiré* vayas donde vayas», pero Jesús contesta que no tiene dónde reclinar su cabeza. Sigue luego otro episodio en que Jesús dice a un discípulo: «Sígueme.» Nótese el paralelo de estas escenas de los sinópticos con el relato de Juan.

39. *las cuatro de la tarde.* Literalmente, «la hora décima»; Juan cuenta

seguramente las horas del día a partir de las seis de la mañana. N. Walker, *The Reckoning of Hours in the Fourth Gospel:* NovT 4 (1960) 69-73, ha vuelto a proponer la sugerencia de Belser y Westcott en el sentido de que, a diferencia de los sinópticos, Juan cuenta las horas a partir de la media noche, como era costumbre de los sacerdotes romanos, egipcios, etc. Afirma que las diez de la mañana tendría más sentido en el presente contexto. Sin embargo, está claro que en el relato joánico de la muerte de Jesús, el día siguiente, el de la Pascua, se empieza a contar a partir de la tarde de la víspera no a media noche; este detalle está a favor de que las horas de la noche se contaban a partir de las seis de la tarde y las del día a partir de las seis de la mañana.

¿Tiene algún significado especial esta indicación de la hora? Parece que en algunas ocasiones poseen una importancia especial las anotaciones joánicas sobre el tiempo, por ejemplo, «mediodía» en 4,6. El hecho de que el diez sea un número de significación especial en el AT y un número perfecto para los pitagóricos y Filón, ha llevado a Bultmann, 70, a sugerir que Juan menciona la hora décima como la de la plenitud. Más importante es la sugerencia de que aquel día era un viernes, víspera de sábado por consiguiente; de este modo, los discípulos habrían permanecido con Jesús desde las cuatro de la tarde del viernes hasta la tarde del sábado, en que se daba por finalizado este día, ya que no podían recorrer una distancia notable, una vez que el sábado había comenzado con el atardecer del viernes. Cf. nota sobre 2,1.

40. *hermano de Simón Pedro.* Se supone que el lector conoce mejor a Simón Pedro. Juan muestra una notable preferencia por el nombre combinado, Simón Pedro. Al igual que el resto del NT, con excepción de 2 Pe 1,1 (y quizá Hch 15,14), Juan usa la forma «Simón» en vez de «Simeón» para llamar a Pedro. («Simón» es un nombre genuinamente griego; «Simeón» sería una mejor transliteración del nombre hebreo *Šimʿōn.)* Mt 10,2 y Lc 6,14 concuerdan en que Andrés y Pedro eran hermanos.

41. *al primero.* Hay varias lecturas y traducciones posibles: a) *prōton.* El neutro del adjetivo usado con valor de adverbio (= *lo primero* que hizo Andrés antes que ninguna otra cosa fue encontrar a su hermano); es la lectura mejor atestiguada, que además cuenta con el apoyo de $P^{66,75}$; Abbott, JG 1901^{b}, interpreta *prōton* como un acusativo que modifica a Simón, indicando que Pedro tiene el primer lugar; así, también Cullmann, *Peter* (^{2}1962) 30. b) *protos.* El nominativo masculino modificando a «Andrés» aparece en el Sinaítico y en los manuscritos griegos tardíos. Esta lectura (Andrés fue el primero que encontró a su hermano Simón Pedro) ha sido entendida por muchos en el sentido de que luego el otro discípulo innominado (Juan?) también fue a buscar a su hermano (Santiago). Algunos ven esta misma idea implícita en la lectura *proton,* por ejemplo, Abbott, JG 1985. c) *prōi.* Este adverbio, que significa «temprano, a la mañana siguiente», cuenta con el apoyo de la VL y la VS^{sin}; lo adoptan Bernard y Boismard porque favorece la hipótesis de los siete

días (cf. *infra,* p. 329). Sin embargo, aún prescindiendo de esta traducción, parece que 1,39 implica otro día. Por otra parte, la lectura *prōi,* al insistir en la hora temprana, va en contra de la hipótesis del sábado mencionada en relación con 1,39. El adverbio es una «lectura fácil», y podría deberse a un intento del escriba por aclarar *prōton,* que resulta más oscuro. *d)* Omiten esta palabra Taciano, VS^cur^ y algunos Padres.

su hermano. En griego se lee *idios,* que podría traducirse por «su *propio* hermano», lo que favorecería la hipótesis de las dos parejas de hermanos a que nos hemos referido en el anterior apartado b). BDF § 286[1], sin embargo, insiste en que no es enfático.

Mesías. La traducción griega del arameo *m^e^šîḥâ* (= hebreo *māšîaḥ*) aparece sólo en este pasaje y en 4,25 por lo que se refiere a todo el NT.

Cristo. El original dice, efectivamente, *christos,* «ungido». Por analogía con 1,38 debería traducirse mejor por este segundo término.

42. *se le quedó mirando.* Cf. nota sobre «fijando la vista», del v. 36.

hijo de Juan. Los testimonios textuales tardíos dicen «hijo de Jonás», por asimilación al Bar Jonah de Mt 16,17. No está claro si «Jonás» y «Juan» representan dos formas griegas del mismo nombre hebreo, o si se trata de dos nombres distintos del padre de Pedro. En 1 Cr 26,3, los LXX traducen el equivalente hebreo de «Juan» por el equivalente griego de «Jonás», pero podría haber una confusión en este caso.

Cefas. Sólo Juan entre todos los evangelios da la transliteración griega del nombre arameo de Pedro *Kēphâ* o, quizá, en arameo de Galilea, *Qēphâ,* ya que la kappa griega equivale normalmente a la qoph semítica (BDF § 39[2]); para el arameo de Galilea está atestiguado el intercambio de qoph y kaph. Mt 16,18 presupone el sustrato arameo, pero no lo explicita (el juego de palabras entre «Pedro» y «piedra» no resulta del todo claro en griego, ya que al primero corresponde *Petros, y petra* al segundo. En arameo, por el contrario, resulta perfecto, ya que en ambos casos es *kēphâ).* Ni *Petros* en griego ni *Kēphâ* en arameo se usan como nombres propios; se trata más bien de apodos que deberían explicarse por algún rasgo notable del carácter de Simón.

COMENTARIO GENERAL

El contenido de 1,35-50 se une con el testimonio de Juan Bautista en 1,19-34 mediante el simple recurso de repetir lo dicho por Juan sobre Jesús como Cordero de Dios. Sin embargo, el testimonio reiterado en 1,36 ya no tiene valor de revelación en sí; su intención es iniciar una reacción en cadena, cuyo resultado final será que los discípulos del Bautista acudan a Jesús y se hagan discípulos de éste. Como se prometía en 1,7, los hombres empiezan a creer gracias a Juan Bautista.

Aquí hallamos una división conforme al mismo plan que se podía observar en los vv. 19-34. El material se reparte a lo largo del espacio de dos días, a los que se alude explícitamente en los vv. 35 y 43 (en el v. 39 podría ir implícito otro día, pero el evangelista no parece tenerlo en cuenta). Dentro de cada día hay un esquema de nueva subdivisión, como puede verse claramente en el Contenido (p. 243).

En los vv. 35-50 menciona Juan cinco discípulos: Andrés, un discípulo innominado, Pedro, Felipe y Natanael; en otros pasajes de este mismo evangelio son mencionados Judas Iscariote, otro Judas y Tomás (los «hijos de Zebedeo» de 21,2 podría ser una glosa). Juan habla también de «los Doce», pero no hay una lista joánica de ellos.

El relato joánico sobre la vocación de los primeros discípulos es completamente distinto del que ofrecen los sinópticos, aunque al menos dos de los personajes, Pedro y Andrés, están implicados en ambos. Según Juan, la vocación parece haber tenido lugar en Betania, lugar de la Transjordania, y los primeros discípulos de Jesús lo habrían sido anteriormente de Juan Bautista. Según los sinópticos, la vocación tuvo lugar a orillas del mar de Galilea, donde se hallaban pescando Pedro, Andrés, Santiago y Juan. Habitualmente se suele intentar la armonización de ambas versiones suponiendo que Jesús llamó a los discípulos una primera vez según narra Juan, pero que ellos retornaron luego a su vida normal en Galilea, hasta que Jesús llegó allá para llamarlos de nuevo definitivamente, según narran los sinópticos. En esta reconstrucción puede haber básicamente algo de verdad, pero va mucho más allá de los datos que nos ofrecen los evangelios. Según Juan, los discípulos, una vez que han sido llamados, permanecen ya en la condición de discípulos de Jesús, sin que haya la más ligera insinuación de que retornaran a sus quehaceres habituales. Tampoco en el relato sinóptico de la vocación en Galilea hay indicio alguno de que aquellos hombres hubieran conocido antes a Jesús. De hecho, el mismo Lucas parece un tanto sorprendido de que aquellos hombres siguieran a Jesús al primer contacto, por lo que cambia el orden de los materiales en Marcos, para que la escena resulte más razonable. (En 4,38-5,11 coloca Lucas la curación de la suegra de Pedro, antes de la vocación de éste, de forma que el milagro sirva para explicar por qué Pedro sigue a Jesús.) Este procedimiento hubiera resultado innecesario si hubiese

habido motivo para suponer que Pedro y Andrés conocían a Jesús de antes y habían escuchado el testimonio de Juan Bautista.

A pesar de todo, los datos aportados por Juan son absolutamente verosímiles; esta impresión se confirma aún más a la vista de las dificultades que presenta el relato sinóptico. En Hch 1,21-22 hay un eco de que los discípulos se habían unido realmente a Jesús por la época de su bautismo, ya que Pedro insiste en que el puesto de Judas ha de ser ocupado por un hombre «que nos haya acompañado mientras vivía con nosotros el Señor Jesús *desde los tiempos en que Juan bautizaba*». Teniendo en cuenta que esta observación no concuerda con el relato del mismo Lucas en su evangelio, sobran motivos para tomarla muy en serio.

Sin embargo, aunque el relato de Juan esté basado en noticias históricas, éstas han sido reelaboradas conforme a una orientación teológica. Juan ofrece en 1,35-51 y 2,1-11 un paradigma de la vocación cristiana. Cada día se produce una profundización en el conocimiento de aquél a quien siguen los discípulos. Este proceso alcanza su clímax en 2,11, cuando Jesús revela su gloria y sus discípulos creen en él. Por otra parte, del mismo modo que el evangelista se sirvió del testimonio de Juan Bautista para ofrecer al lector una rica cristología, en 1,35-51 se apoya en el testimonio de los discípulos para exponer una cristología aún más rica. En los sinópticos y los Hechos vemos que los discípulos aplicaban a Jesús antes y después de la resurrección unos títulos tomados del AT, a través de los cuales expresaban el conocimiento que iban adquiriendo acerca de su misión. Ciertamente, una de las vías modernas para el estudio de la cristología consiste en analizar el valor de esos títulos. Lo que Juan ha hecho ha sido reunir todos esos títulos en la escena de la vocación de los primeros discípulos. En los vv. 35-42 se llama a Jesús rabí (maestro) y Mesías; en los vv. 43-50 se dice que es aquel de quien hablaron Moisés y los Profetas, y se le llama Hijo de Dios y Rey de Israel; finalmente, en el v. 51, el mismo Jesús se refiere a sí mismo con el título de Hijo del Hombre.

Si tenemos en cuenta el panorama que nos describen los sinópticos, resulta evidente que los discípulos no pudieron tener de Jesús una visión tan profunda a los dos o tres días de conocerle y en los mismos comienzos de su ministerio. Por ejemplo, sólo cuando va mediada la narración evangélica de Marcos (8,29) Pedro proclama Mesías a Jesús, y este hecho se presenta como un momento culminante. Semejante escena resultaría absolutamente ininteligible si, como narra Juan,

Pedro hubiera sabido que Jesús era el Mesías aun antes de haberle visto. El mismo cuarto Evangelio insistirá más adelante en que la fe de los discípulos se fue desarrollando gradualmente (6,66-71; 14,9), y el mismo Juan será el que más insista en que el pleno conocimiento de Jesús no se produjo sino después de la resurrección (2,22; 12,16; 13,7). En consecuencia, no podemos ver en Jn 1,35-51 simplemente un relato histórico. Es posible que Juan haya conservado el recuerdo, perdido en los sinópticos, de que los primeros discípulos de Jesús lo habían sido anteriormente de Juan Bautista, y de que habían sido llamados junto al Jordán a continuación del bautismo de Jesús. Pero Juan ha puesto en sus labios, y en este momento, un esquema del progreso gradual en el conocimiento de Jesús, que realmente no se produjo sino a lo largo de su ministerio y después de la resurrección. Juan se ha servido de la ocasión que le ofrecía la vocación de los discípulos para resumir lo que significa la condición de discípulo en su pleno desarrollo.

COMENTARIO ESPECIAL

Dos discípulos siguen a Jesús como Rabí (1,35-39)

Cuando Juan Bautista proclama por segunda vez que Jesús es el Cordero de Dios, obtiene un eco en el hecho de que dos de sus discípulos *sigan* a Jesús. El tema de «seguir» a Jesús aparece en los vv. 37, 38, 40 y 43. Esto significa algo más que caminar en la misma dirección, porque «seguir» es el término por excelencia con que se designa la entrega personal en la condición de discípulo. De seguir a Jesús en la condición de discípulo se nos habla en 8,12; 10,4.27; 12,26; 13,36 y 21,19.22, y en Mc 1,18 y par. (los discípulos junto al lago de Galilea). El imperativo «sígueme» aparece en los relatos sinópticos de la vocación de los discípulos (Mc 2,14, vocación de Leví; Mt 8,22, vocación de un discípulo innominado; Mt 19,21, vocación del joven rico). Desde las primeras palabras, por consiguiente, Juan indica que los discípulos de Juan Bautista están a punto de convertirse en discípulos de Jesús. A consecuencia de ello, Juan Bautista ya puede desaparecer de escena y dejar que sus discípulos asuman la tarea de dar testimonio de Jesús. «A él [Jesús] le toca crecer, a mí menguar» (3,30).

Nótese que al iniciarse el proceso por el que alguien se convierte en discípulo, es Jesús el que toma la iniciativa, volviéndose y dirigiéndole la palabra. Como se dirá en Jn 15,16, «no me elegisteis vosotros a mí,

fui yo quien os elegí a vosotros». Las primeras palabras de Jesús en el cuarto Evangelio son una pregunta que dirige él a todos los que están dispuestos a seguirle: «¿Qué buscáis?» Mediante esta pregunta da a entender Juan algo más que una simple indagación de los motivos que unos hombres tienen para caminar detrás de Jesús. Esta pregunta apunta a la necesidad básica del hombre, que le hace volverse a Dios, y la respuesta de los discípulos ha de interpretarse al mismo nivel teológico. El hombre desea estar *(menein,* «morar», «permanecer») con Dios; trata constantemente de superar la temporalidad el cambio y la muerte, en busca siempre de algo permanente. Jesús responde con el desafío total de la fe: «Venid y lo veréis.» A lo largo de todo el evangelio de Juan se recurrirá al tema de «venir» a Jesús para describir la fe (3,21; 5,40; 6,35.37.45; 7,37, etc.). También «ver» a Jesús con discernimiento es otra forma de describir la fe en Juan. Es interesante advertir que en 5,40; 6,40.47 se promete la vida eterna respectivamente a los que vienen a Jesús, a los que le buscan y a los que creen en él, tres formas distintas de describir la misma acción. Si la formación de los discípulos comienza cuando *van* a Jesús para *ver* dónde vive y para *permanecer* con él, no estará completa hasta que *vean su* gloria y *crean* en él (2,11). Esta escena es una anticipación de lo que escucharemos en 12,26: «El que quiera servirme, que me siga, y allí donde esté yo, estará también mi servidor.»

Hemos de advertir que el lenguaje de esta sección se deriva en parte del tema de Jesús como Sabiduría divina (cf. Introducción, parte VIII:IV), como Boismard indica en Du *Baptême,* 78-80. Podríamos señalar, por ejemplo, los siguientes paralelos en Sab 6:

6,12: la Sabiduría se deja *ver* fácilmente por los que la aman, *y encontrar* por los que la buscan.
6,13: «Ella misma se da a conocer a los que la desean», del mismo modo que Jesús toma la iniciativa.
6,16: «Ella misma va de un lado a otro buscando a los que la merecen; los aborda benigna por los caminos», cf. Jn 1,43.

Andrés encuentra a Simón y lo lleva ante Jesús el Mesías (1,40-42)

Aunque ello pudo ocurrir al día siguiente (cf. nota al v. 39), Juan no alude a ninguna diferencia de tiempo, de forma que no se pierda la conexión con la escena anterior. Los discípulos han de empezar ya a actuar como apóstoles, haciendo que otros acudan a Jesús.

Cuando Andrés encuentra a Pedro, ya sabe que Jesús es el Mesías. Dodd, *Tradición,* 306, relaciona esta identificación con la proclamación de Jesús como Cordero de Dios por Juan Bautista, suponiendo que aquel título equivalía al de Mesías. Sin embargo, después de que Andrés y su compañero han oído llamar Cordero de Dios a Jesús, se dirigen a éste simplemente con el título de Rabí. Ha sido el hecho de permanecer con Jesús, de acuerdo con la teología joánica, el que les ha dado un conocimiento más profundo de su persona.

En el cuarto Evangelio es Andrés el que reconoce a Jesús como Mesías, pero en la tradición sinóptica este privilegio corresponde a Simón (Mc 8,29 y par.). Es interesante el hecho de que Juan relacione la confesión mesiánica con la vocación de Simón y, a semejanza de Mt 16,16-18, con el cambio del nombre de Simón por el de Pedro. Todos los evangelistas saben que Simón lleva el apodo de Pedro, pero sólo Juan y Mateo mencionan la ocasión en que lo recibió (Mc 3,16 se limita a mencionar el hecho del cambio, sin que ello implique que ya ha tenido lugar en el momento de llamar Jesús a los Doce). En Juan se produce este cambio de nombre a comienzos del ministerio; en Mateo ocurre cuando éste va ya más que mediado. Como es sabido por el AT, el cambio de nombre está directamente relacionado con la función que el individuo está llamado a desempeñar en la historia de salvación (Gn 17,5; 32,28). En este punto, el relato de Mateo afina más que el de Juan, ya que el primero explica la relación del nuevo nombre («piedra») con la función de Pedro como piedra de cimiento en la Iglesia. Juan se limita a subrayar que la imposición del nuevo nombre es el resultado de la mirada profunda que Jesús dirige a Pedro («se le quedó mirando»). El hecho de que Juan utilice la forma aramea del nombre es otro factor que viene a apoyar la antigüedad de la forma joánica de esta tradición.

Bultmann, 71[2], trata de armonizar Juan y Mateo insistiendo en el tiempo futuro de Jn 1,42: «Tú te *llamarás* Cefas.» Piensa este autor que el relato de Juan ha de tomarse como una profecía de una escena futura, como la de Mt 16,18, que Juan no piensa narrar por ser bien conocida. Sin embargo, la interpretación del futuro por Bultmann es dudosa con seguridad, ya que el futuro es un rasgo del estilo literario del cambio de nombre, aunque el cambio sea efectivo ya desde ese mismo momento. El futuro se usa también en los LXX de Gn 17,5 y 15, aunque el autor empieza a usar desde ese mismo momento el

nuevo nombre. De manera semejante, el relato de Juan quiere decir que el nombre de Pedro fue cambiado en el primer encuentro de éste con Jesús. Más sobre la correlación entre las escenas petrinas de Juan y las de Mateo en el comentario a 6,69.

Orígenes *(Catena Frag.* XXII; GCS 10,502) nos da el primer ejemplo de una importante interpretación de Jn 1,42. Ve aquí un indicio de que Simón ocupará el puesto de Jesús, ya que éste, *que es la roca,* llama «piedra» a Simón, del mismo modo que el mismo Jesús, que es el pastor (10, 11.14), hará pastor a Pedro (21,15-17). Es cierto que Juan insinúa la imagen de Jesús como roca golpeada por Moisés en el desierto (7,38), pero este evangelio nunca llama explícitamente «roca» a Jesús (como ocurre en 1 Cor 10,4) ni habla de Jesús como piedra angular (Hch 4,11; Rom 9,33; Mt 21,42). En consecuencia, la interpretación de Orígenes parece que ha de considerarse como un caso de elaboración teológica a partir de unos datos genéricos del NT, más que como una exégesis de Juan. Cf. *infra,* p. 310.

[La bibliografía de esta sección se incluye en la que va al final de la n.° 5.]

5. *LOS DISCÍPULOS DEL BAUTISTA ACUDEN A JESÚS: FELIPE Y NATANAEL* (1,43-51)

1. [43]Al día siguiente decidió Jesús salir para Galilea; encontró a Felipe y le dijo: «Sígueme». [44]Felipe era de Betsaida, el pueblo de Andrés y Pedro. [45]Felipe se encontró con Natanael y le dijo: «Oye, aquel de quien escribió Moisés en la Ley y también los Profetas, lo hemos encontrado: es Jesús, hijo de José, el de Nazaret.» [46]Natanael le replicó: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» Felipe le contestó: «Ven y lo verás.» [47]Jesús vio venir a Natanael, y comentó: «Ahí tenéis a un israelita de veras, a un hombre sin falsedad.» [48]Natanael le preguntó: «¿De qué me conoces?» Jesús le contestó: «Te vi antes que te llamara Felipe, cuando estabas bajo la higuera.» [49]Natanael le respondió: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel.» [50]Jesús le dijo: «¿Es porque te dije que te vi debajo de la higuera por lo que crees? Pues cosas más grandes verás.»

[51]Y añadió: «Sí, os aseguro que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre.»

43: *encontró, dijo;* 45: *encontró, dijo;* 46: *contestó;* 47: *comentó;* 48: *preguntó;* 51: *añadió.* En presente histórico.

NOTAS

1,43. *decidió... encontró.* No está clara la identidad de sujeto. Pedro ha sido mencionado el último, por lo que gramaticalmente sería el sujeto más adecuado. Sin embargo, aunque Juan pueda decirnos que Pedro encontró a Felipe, sería difícil que atribuyera al mismo Pedro la decisión de salir para Galilea. En el estado actual del texto es lo más probable que el sujeto sea Jesús, aunque en una etapa anterior de la redacción pudo serlo Andrés (cf. comentario).

salir para. verosímilmente Jesús se encuentra todavía en la región de Betania, a dos días de distancia de Galilea (2,1).

encontró. Los que creen que Felipe era uno de los dos discípulos mencionados en 1,35ss lo interpretan en el sentido de que lo «encontró de nuevo». A propósito de esto indican el uso de «encontrar» en 5,14 y 9,35, donde Jesús busca a un individuo que poco antes ha estado con él. Sin embargo, en estos casos el mismo contexto aclara el matiz de «encontrar de nuevo». No parece que el v. 43 sea distinto del 41, en que «encontrar» se usa para introducir un nuevo personaje.

Felipe. Es el tercer discípulo que se nombra en Juan, después de Andrés y Simón Pedro; el mismo orden aparece en la lista que da Papías de los ancianos a los que consultó *(supra,* pp. 113-116). Si bien Felipe es nombrado en todas las listas de los Doce, sólo Juan le atribuye algún cometido en el relato evangélico (6,5-7; 12,21-22; 14,8-9). La memoria de Felipe era honrada en Hierápolis, sede de Papías, y se menciona la presencia de las hijas de Felipe en el mismo lugar (Eusebio, *Hist.,* III,31,3; GCS 9^1,264). Este último detalle quizá se deba a una confusión con Felipe, uno de los siete dirigentes de los helenistas (Hch 6,5), que vivía en Cesarea con cuatro hijas (21,8-9).

44. En el original, *de,* quizá con el significado de «porque», si es que la razón de que Jesús lo llamara antes de salir para Galilea fue el hecho de que Felipe era de aquella región.

Betsaida. Juan piensa que Betsaida está en Galilea (explícitamente en 12,21); de hecho, estaba en la Gaulanítide, territorio de Felipe, situado al otro lado de la frontera de Galilea que pertenecía a Herodes. La localización joánica quizá refleje un uso popular, pues aparece también en la *Geografía* (V,16,4) de Tolomeo; Josefo, *Ant.,* XVIII,1,1, 23 dice que el revolucionario Judas era de Gaulanítide, pero en 1,6 23 lo llama «galileo». También es posible que el dato de Juan refleje una división política de época posterior (Bernard II, 431, sugiere que hacia el año 80 d. C. la Galilea incluía Betsaida).

el pueblo de Andrés y Pedro. El territorio de Felipe era mayoritariamente gentil, un hecho que podría explicar que judíos como Andrés y Felipe lleven nombres griegos (cf. también nota sobre Simón/Simeón, 1,40). La noticia de que Andrés y Pedro eran de Betsaida no concuerda con Mc 1,21.29, que parece indicar que vivían en Cafarnaún. Siguiendo a Orígenes, Boismard, *Du Baptême, 90,* sugiere que Betsaida ha sido introducida en el relato joánico a causa de que significa «Casa de la caza [pesca]», con lo que tendríamos una alusión simbólica al tema de Mt 4,19: «Veníos conmigo y os haré *pescadores* de hombres.» Abbott, JG 2289, trata de llegar a una armonización distinguiendo entre las preposiciones *ek* y *apo;* sugiere que Felipe (y también Pedro y Andrés) eran de Betsaida en el sentido de que habían nacido allí, pero que de hecho vivían en Cafarnaún. La base gramatical es débil, pero si es necesaria la armonización, ésta es una solución posible.

45. *Natanael.* Este discípulo, conocido únicamente en Juan, no aparece en ninguna lista de los Doce. Dado que es de Caná, la tradición griega lo identifica con Simón el Cananeo (Mc 3,18; Mt 10,4), lo que supone una etimología errónea. En el siglo IX, Ish'odad de Merv lo identificó con Bartolomé porque, del mismo modo que Natanael aparece detrás de Felipe en Juan, el nombre de Bartolomé aparece detrás del de Felipe en todas las listas de los Doce, excepto en la de Hch 1,13. El nombre de Natanael significa «Dios ha dado», y esto ha inducido a algunos a identificarlo con Mateo, cuyo nombre significa «don de Yahvé». Todas estas identificaciones resultan forzadas, e implican que aquel discípulo tenía dos nombres hebreos. Es mejor admitir, como sugieren los Padres antiguos, que no era uno de los Doce; cf. el cuidadoso estudio documental de U. Holzmeister, Bib 21 (1940) 28-39. Si bien Juan hace de Natanael una figura en que se simboliza el acercamiento de Israel a Dios, no hay pruebas de que sea un personaje puramente simbólico.

Jesús, hijo de José. Es la forma normal de diferenciar a este Jesús de otros que llevarían el mismo nombre en Nazaret (también 6,42; Lc 4,22). Otra forma de identificarle, «hijo de María» (Mc 6,3), es extraña, y podría constituir un indicio de ilegitimidad; cf. E. Stauffer, *Jesus and His Story* (Londres 1960) 23-25.

46. *«¿De Nazaret puede salir algo bueno?»* La frase puede ser un proverbio local que reflejaría las rivalidades entre Caná, patria de Natanael, y la vecina ciudad de Nazaret. Boismard, *Du Baptême,* 93, señala la duda expresada en 7,52 acerca de si el Mesías podría venir de Galilea; sin embargo, Felipe no ha dicho expresamente a Natanael que Jesús es el Mesías. Otra teoría de Boismard, a saber, que Natanael se refiere a la idea del Mesías oculto (cf. *supra,* p. 259), parece ir más allá de cuanto aquí se expresa. Si la objeción se refiriese a Galilea más que a Nazaret, podría responderse que ya habían causado alboroto ciertos «profetas» galileos, como Judas el Galileo de Hch 5,37 (Josefo, *Ant.,* XX,5,2 102).

47. *un israelita de veras.* Al pie de la letra, «verdaderamente un israelita»; el adverbio *alēthōs* puede equivaler, por la posición en que está, a un adjetivo *(alēthinos).* Cf. Apén. I:2. Bultmann, 73[6], afirma que significa «un hombre digno de llamarse israelita».

un hombre sin falsedad. No se ve claramente qué rasgo de Natanael pudo dar pie a esta observación. ¿Sería que estaba dispuesto a creer lo que viera por sí mismo?

48. *¿De qué me conoces?* Literalmente, «¿de dónde me conoces?» Jesús le responderá diciendo *dónde* le ha conocido. Sobre el intercambio de expresiones interrogativas como «de qué» y «cómo», cf. paralelos semíticos y griegos en Barrett, 154.

bajo la higuera. Subraya Juan la capacidad que tiene Jesús de conocer cosas que están más allá de las posibilidades humanas normales. La impresión que las palabras de Jesús causan en Natanael ha llevado a los comentaristas a especular acerca de lo que Natanael pudo estar haciendo bajo aquel árbol. Los rabinos estudiaban o impartían sus enseñanzas a veces bajo una higuera (Midrash Rabbah sobre Ecl 5,11) e incluso comparaban la Ley con una higuera (TalBab, *Erubin,* 54a); de ahí surgió la tradición de que Natanael era escriba o rabino. En apoyo de esta idea se aduce la mención de la Ley en el v. 45; por otra parte, Agustín dice que el hecho de ser Natanael hombre de letras fue el motivo de que se le excluyera del grupo de los Doce (!). Jeremias, *art. cit.,* piensa en el simbolismo del árbol del conocimiento del Paraíso. Sugiere que posiblemente Natanael estaba confesando sus pecados a Dios bajo la higuera, y que Jesús le asegura que sus pecados han sido perdonados (cf. Sal 32,5). C. F. D. Moule, *art. cit.,* recuerda la historia de Susana (Dan 13, déuterocanónico), en que se pone a prueba la veracidad de los testigos preguntándoles bajo qué árbol se cometió el adulterio. Cita paralelos talmúdicos de fórmula «¿bajo qué árbol?» como un examen de pruebas, y cree en la posibilidad de que Jesús esté haciendo una demostración de que conoce exactamente todo lo que se refiere a Natanael. Teniendo en cuenta la referencia a Natanael como un genuino israelita (Israel = Jacob), otros sugieren que estaba leyendo los relatos del Génesis sobre Jacob. Otros nos recuerdan que en Miq 4,4 y Zac 3,10, «sentarse bajo la higuera» es un símbolo de la paz y la plenitud mesiánicas. Estamos muy lejos de haber agotado las sugerencias, pero todas ellas son pura especulación.

49. *Rabí.* Los discípulos siguen llamando «maestro» a Jesús, aun cuando ya le den títulos mucho más significativos. Se trata de un elemento de recuerdo histórico dentro del tema teológico del conocimiento progresivamente más profundo.

50. Compárese este versículo con 11,40: «¿No te he dicho que si tienes fe verás la gloria de Dios?» La promesa de «ver» de 1,50 se cumple en 2,11 con la manifestación de la *gloria* de Jesús en Caná, donde los discípulos *creen.*

51. Sí, *os aseguro.* Usaremos esta expresión y otras parecidas para traducir el *amēn, amēn* del original. Los sinópticos usan unas veces «os digo» y otras «amén, os digo»; un solo «amén» aparece 31 veces en Mateo, 13 veces en Marcos y seis veces en Lucas. Sólo Juan usa el doble «amén» (cf. Mt 5,37, «sí, sí»), y ello 25 veces. Los judíos usaban «amén» (doble en Nm 5,22) con sentido de ratificación y respuesta, especialmente en la oración, de manera parecida a como las congregaciones evangélicas responden a los predicadores. Es un rasgo peculiar de Jesús el uso del «amén» antepuesto a una afirmación, y sin duda se trata de una reminiscencia histórica. (Cf. D. Daube, JTS 45 [1944] 27-31, sobre dos ejemplos judíos que juzga próximos al uso de Jesús. J. Naveh, IEJ 10 1960 129-39, ha publicado una carta judía del siglo VII a. C. en que se usa *'mn* para afirmar que una declaración o un juramento son verdaderos.) Jesús ha oído al Padre todo cuanto dice (8,26.28), y el «amén» con que se inician sus afirmaciones nos asegura que Dios las garantiza. Jesús es la Palabra de Dios; es además el Amén (Ap 3,14; 2 Cor 1,19). La raíz hebrea del término *('mn)* significa «confirmar, asegurar, apoyar»; en pasiva, «ser apoyado», significa «ser verdadero».

veréis. A veces se añade «de ahora en adelante», tomándolo de manuscritos tardíos, pero se trata de una glosa procedente de Mt 26,64: «De ahora en adelante veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo.»

Hijo del hombre. Este título arranca de Ezequiel, Dan 7,13 (= símbolo humano del pueblo victorioso de Dios) y Henoc (= salvador preexistente). Todos los evangelios coinciden en que Jesús lo utilizó para designarse a sí mismo. En los sinópticos hay tres grupos de sentencias que incluyen esta expresión: 1) las que se refieren a las actividades terrenas del Hijo del Hombre (comer, vivir en un sitio, salvar lo que estaba perdido); 2) las que se refieren a los padecimientos del Hijo del Hombre; 3) las que hablan de su futura gloria y de la parusía del Hijo del Hombre en el juicio. En Juan hay doce pasajes que la incluyen, todos en el Libro de los Signos, excepto 13,31. Aunque Jesús habla frecuentemente de su retorno, en el discurso final (13-17), no utiliza la expresión «Hijo del Hombre» en estas referencias. Tres de los pasajes en que se incluye «Hijo del Hombre» hablan de su «exaltación» (3,14; 8,28; 12,34), con que se alude tanto a su crucifixión como a su retorno junto al Padre en el cielo; estos pasajes, por tanto, se aproximan a los grupos 2) y 3) de los sinópticos. La mayor parte de los pasajes joánicos en que se incluye la expresión «Hijo del Hombre» se refiere a la gloria futura; el juicio final se menciona en el v. 27. El grupo 1) de los sinópticos no tiene equivalente en los pasajes joánicos con «Hijo del Hombre». Cf. R. Schnackenburg, *Der Menschensohn im Johannesevangelium:* NTS 11 (1964-65) 123-37.

COMENTARIO GENERAL

Las dos partes en que se describe la venida de los primeros discípulos a Jesús (1,35-42 y 43-50) están aún mejor equilibradas que las dos partes en que se dividía el testimonio de Juan Bautista (1,19-28 y 29-34). Nótense los siguientes paralelos:

§ 4 (35-42)	§ 5 (43-50)
35-39 Jesús se encuentra con dos discípulos Ellos le siguen «Venid y lo veréis»	*43-44* Jesús (?) se encuentra con Felipe «Sígueme»
40-42 Uno de los dos, Andrés, encuentra a Simón Andrés: «Hemos encontrado al Mesías»	*45-50* Felipe encuentra a Natanael Felipe: «Aquel de quien escribió Moisés... lo hemos encontrado» «Ven y lo verás»
Jesús mira a Simón Jesús llama a Simón Cefas	Jesús ve venir a Natanael Jesús llama a Natanael genuino israelita

El equilibrio no es perfecto. En el § 4 el diálogo extenso aparece en la primera parte, mientras que en el § 5 está en la segunda. Lo mismo puede decirse de la expresión «venir y ver». La división entre las dos partes del § 4, según indica la referencia temporal del v. 39, es más neta, ya que puede inferirse que la segunda parte sucede al día siguiente. En el § 5 no hay tal separación; así lo hemos indicado en la traducción, que va en un solo párrafo. (Boismard, *Du Baptême*, 95, divide el § 5 entre los vv. 46-47 y, sin que el texto le preste el mínimo apoyo, supone que la última parte de la escena tiene lugar al día siguiente. Su división prescinde de la obvia semejanza que hay entre 45 y 40-41, un paralelismo que obliga a establecer la separación antes de 45, del mismo modo que se establece antes de 40.)

Ya hemos visto *(supra,* pp. 281-284) que la división y el delicado equilibrio de las partes en el «Testimonio de Juan Bautista» (1,19-28 y 29-34; § 2 y § 3) era el resultado de la redacción y combinación de relatos distintos. También aquí se echan de ver las imperfecciones que revelan un proceso redaccional, y así se advierte especialmente en el principio del § 5 (v. 43, nota). Bultmann, 68, hace una interesante observación al decir que el pasaje tendría más sentido si fuese Andrés el que encontró a Felipe. No sólo aparecen como amigos íntimos Andrés y Felipe en el evangelio, sino que ello explicaría además el enigmático v. 41: Andrés encontró *primero* a su hermano Simón, y luego encontró a Felipe. Pero en el proceso redaccional, al introducirse el tema de la marcha de Jesús a Galilea, resulta que es el mismo Jesús el que encuentra a Felipe, con lo que se crea un equilibrio con respecto al principio del § 4, en que Jesús toma la iniciativa. Este cambio, por supuesto, es de escasa importancia.

COMENTARIO ESPECIAL

Felipe sigue a Jesús (1,43-44)

Aceptando el estado actual del relato, en que es Jesús el que encuentra a Felipe, nos encontramos con la sugerencia de que la decisión de Jesús en cuanto a dejar el valle del Jordán y marchar a Galilea está relacionada con la vocación de Felipe. Quizá se suponga que antes de abandonar aquella región, Jesús deseaba completar la vocación de todos los discípulos de Juan Bautista que estuvieran dispuestos a seguirle. Algunos sugieren que Jesús deseaba en especial que le siguiera Felipe porque, siendo de Betsaida de Galilea, podía servirle de guía en su viaje. Esto tendría sentido si Jesús iba a marchar directamente desde el valle del Jordán al lago de Galilea (como ocurre en los sinópticos; Mc 1,14-16; Mt 4, 12-13), región conocida de Felipe. Pero según Juan, Jesús regresa a su propia tierra, la comarca de Nazaret y Caná. Es posible que el hecho de que Felipe atraiga a Natanael, que era de Caná, lugar en que se sitúa el próximo relato, sea la clave del razonamiento del evangelista.

Hemos venido dando por supuesto que la vocación de Felipe tuvo lugar en el valle del Jordán. Otros interpretan el v. 43 en el sentido de que Jesús había partido ya en dirección a Galilea, y que llamó a Felipe en el camino, quizá cerca del lago de Galilea. Según esto, Felipe habría encontrado a Natanael en Galilea. En 2,1, sin embargo, se da a entender que el viaje se emprende después de la vocación de Felipe y Natanael.

Natanael sigue a Jesús, el Hijo de Dios y Rey de Israel (1, 45-50)

La vocación de Felipe no ha supuesto un nuevo título para Jesús ni ha servido para desarrollar el tema del conocimiento progresivo. Sin

embargo, como lo indican las palabras de Felipe a Natanael, de hecho se ponen en juego dos nuevos títulos y hay un conocimiento más profundo. Identificar a Jesús como «aquel de quien escribió Moisés en la Ley y también los Profetas», viene a ser probablemente una afirmación genérica de que Jesús es la plenitud de todo el AT. Lc 24,27 indica que después de la resurrección adquirieron los discípulos un conocimiento semejante de Jesús, pues éste explica a los dos discípulos en el camino de Emaús que todo en las Escrituras se refería a él, «empezando por Moisés y todos los Profetas» (la tradición ha relacionado las escenas joánica y lucana identificando a Natanael como uno de los dos; así, Epifanio, *Adv. Haer.*, XXIII, 6; PG 41,305). En Jn 5,39 se dice que las Escrituras dan testimonio a favor de Jesús; en el v. 46, que Moisés escribió acerca de él, en 6,45, que lo escrito en las profecías se realiza en su ministerio.

¿Se pretende decir concretamente algo más en la descripción de Felipe? La frase «de quien escribió Moisés» podría servir para identificar a Jesús como el Profeta semejante a Moisés del que se habla en Dt 18,15-18. Difícil resulta identificar a «aquel de quien escribieron también los Profetas»; podría tratarse del Mesías, el Hijo del Hombre (Daniel) o quizá Elías (Malaquías). Resulta sugestiva la última posibilidad, pues en este caso Felipe identificaría a Jesús como el Profeta semejante a Moisés y como Elías, los dos grandes representantes de la Ley y los Profetas. Añadiendo a esto la identificación de Jesús como Mesías en el v. 41, tendríamos que los discípulos de Juan Bautista reconocen a Jesús bajo los mismos tres títulos que Juan se ha negado a aceptar para sí, pero quizá esto sea ir demasiado lejos.

Natanael reacciona ante las noticias que sobre Jesús le da Felipe con dudas despectivas; se trata de una reacción con la que Jesús tropezará frecuentemente entre quienes creen en la Ley y los Profetas (por ejemplo, 7,15.27.41). Pero al insistir Felipe, Natanael se decide a ir y ver; no es, por consiguiente, como «los judíos» del cap. 9, que afirman aceptar a Moisés (9,29), pero se niegan a aceptar el reto de Jesús que los invita a ver, y por ello caen en la ceguera (9,41). Natanael está dispuesto a acercarse a la luz, y por ello Jesús le recibe como a un verdadero representante de Israel. Puede que Juan se aproxime aquí a la distinción que Pablo establece en Rom 9,6: «No es que Dios haya faltado a su palabra, es que no todos los descendientes de Israel son pueblo de Israel». Los verdaderos israelitas creen en Jesús.

La proclamación de Natanael como genuino israelita es otro caso de la fórmula de revelación aislada por De Goedt (cf. *supra*, p. 266). ¿Qué significa exactamente esta forma de caracterizar a Natanael? Parece ir implícita una comparación con Jacob, pues si bien Jacob es el primero en llevar el nombre de Israel (Gn 32,28-30), su comportamiento con Labán y Esaú lo señaló como hombre lleno de doblez (Gn 27,35). Otros investigadores introducen en este cuadro el tema del Siervo doliente, «en cuya boca no hubo engaño» (Is 53,9). Boismard, *Du Baptême*, 96-97, se fija en el tema del Siervo sobre todo tal como aparece en Is 44. En Is 44,3-5, Dios asegura a su siervo Jacob que «va a derramar su espíritu» sobre los descendientes de Jacob, que llevarán en adelante nombres simbólicos, incluyendo el de «Israel». Los vv. 6-7 insisten en que sólo el Señor, «el Rey de Israel», es Dios. Por consiguiente, en los tiempos mesiánicos el auténtico portador del nombre de Israel será alguien que se mantendrá fiel a Yahvé y no servirá a otros dioses. En esta interpretación, «falsedad» tendría, en paralelo con algunos pasajes del AT, el sentido de infidelidad religiosa a Yahvé (Zac 3,13). Es notoria la debilidad de estos paralelos con el tema del Siervo.

Boismard, *Du Baptême*, 98-103, ha popularizado otra interpretación de «israelita de veras», partiendo de la antigua etimología popular (errónea) que explica el nombre de «Israel» en términos de «ver a Dios». Natanael merecería el nombre de «Israel» porque verá a Dios, del mismo modo que Jacob vio a Dios cara a cara, cuando su nombre fue cambiado por el de Israel (Gn 32,27-30). A esto vendría a unirse la promesa que hace Jesús a Natanael en el v. 50: «Cosas más grandes verás»; por otra parte, de este modo se explicaría mejor posiblemente la visión prometida en 1,51. Finalmente, merece tenerse en cuenta la sugerencia de que Natanael es el último en ser llamado, y en él se cumple la finalidad para la que había venido Juan: «Si yo he venido a bautizar con agua es para que [Jesús] se manifieste a *Israel*» (1,31).

En la nota al v. 48 hemos expuesto ya lo difícil que resulta explicar por qué el hecho de que Jesús hubiera visto a Natanael bajo la higuera causó a éste tanta impresión. Ciertamente parece tratarse de algo más que el asombro producido por un conocimiento sobrenatural, pero no tenemos una explicación totalmente satisfactoria. Natanael, que se siente llevado a un más profundo conocimiento de Jesús por lo que éste sabe de él, lo proclama Hijo de Dios y Rey de Israel. El segundo título constituye una alusión al rey mesiánico, pero esta confesión se sitúa en un plano superior a la de Mesías en el v. 41. Al final de su ministerio público, cuando Jesús entra en Jerusalén, también es proclamado rey

(12,12-19), pero él mismo hará ver que no es rey en sentido nacionalista. Su reino no es de este mundo (18,36) y sus súbditos no son los judíos, sino los que creen. Es precisamente Natanael, un israelita de veras, el que le saluda con este título. En consecuencia, «el Rey de Israel» ha de entenderse como rey de los que creen a semejanza de Natanael. En este sentido, el título de «Rey de Israel» ha de tomarse como la culminación de todos los títulos que hasta ahora hemos visto.

El primero de los dos títulos, «el Hijo de Dios», tenía probablemente sentido mesiánico, aunque Mowinckel, *He that Cometh,* 293-94, y otros lo ponen en duda. En la fórmula veterotestamentaria de la coronación del rey davídico, el Mesías, aquél es llamado «hijo» por Yahvé (2 Sm 7,14; Sal 89,27); sobre todo Sal 2,6-7 sería un excelente trasfondo para la conjunción de los títulos «Hijo de Dios» y «Rey de Israel». Es muy posible, sin embargo, que Juan quiera dar a «Hijo de Dios» un significado más profundo. En la progresión teológica que indican los títulos del cap. 1, en que se condensa el conocimiento progresivo que de Jesús van obteniendo los discípulos a lo largo de su ministerio, es posible que Juan haya querido incluir una declaración de la divinidad de Jesús. El evangelio terminará en 20,28 con la declaración de un discípulo que reconoce a Jesús como Señor y Dios. Recordemos también que una explicación de que se llame a Natanael «israelita de veras» es que verá a Dios. Ciertamente, los lectores del evangelio a finales del siglo I ya estarían acostumbrados al significado más profundo de «Hijo de Dios». En todo caso, este capítulo dedicado a Juan Bautista y sus discípulos alcanza su culminación con la misma nota que la escena bautismal de la tradición sinóptica, la proclamación de Jesús como Hijo de Dios (Mc 1,11 y Sal 2,7).

Aunque Juan ha venido esbozando el desarrollo del conocimiento de los discípulos, el cuadro resulta aún incompleto, pues han creído porque Jesús ha hablado; les falta todavía contemplar sus obras, es decir, los signos que manifiestan su gloria. Por eso dice Jesús a Natanael en el v. 50 que verá cosas aún más grandes, preparando de este modo el escenario para el milagro de Caná, el primero de los signos de Jesús, que dará ocasión a que los discípulos vean su gloria y crean en él (2,11). Una vez más condensa Juan un largo proceso, pues los discípulos no verán en plenitud la gloria de Jesús hasta que contemplen la «gran cosa» final, la obra suprema de la muerte, resurrección y ascensión. Sólo entonces creerán plenamente. (Cf. vv. 20-21 y 14,12, en que se enlaza la resurrección-ascensión con el tema de las «cosas mayores».)

Una sentencia independiente sobre el Hijo del Hombre (1,51)

Ya al final de esta parte dedicada a la vocación de los discípulos en el valle del Jordán aparece un versículo que ha dado a los comentaristas más trabajo que cualquier otro versículo aislado del cuarto Evangelio. Lo primero que hemos de preguntarnos es si 1,51 ha estado siempre asociado al contexto en que ahora se encuentra. Hay ciertos indicios en contra. *Primero,* Jesús ha hablado a Natanael en 1,50; si 1,51 simplemente prolonga la conversación, ¿por qué se interpone la frase «Y [Jesús] añadió [a Natanael]»? Basta con mirar 11,11 para caer en la cuenta de que Juan procura habitualmente indicar con mayor suavidad que sigue la conversación. *Segundo,* aunque la sentencia va dirigida a Natanael, en 1,51 se usa el plural («os»). ¿Fue dirigida la frase de 1,51 originalmente a todo un grupo o hemos de pensar, de acuerdo con su contexto actual, que se dirige a todos los discípulos llamados en el cap. 1 o, al menos, a Felipe y Natanael? *Tercero,* ya hemos indicado que el relato de Caná enlaza perfectamente con 1,50, como ilustración de las «cosas más grandes» que verá Natanael. No parece que la ilación mejore con el v. 51; en cierto sentido resulta reiterativo con su promesa de ver algo. *Cuarto,* en cuanto sigue al v. 51 no hay nada que indique el cumplimiento de la promesa hecha, si tal visión se toma al pie de la letra. *Quinto,* como indicábamos en la nota, ya los primitivos escribas advirtieron la semejanza entre la sentencia del v. 51 y lo que afirma Jesús en su juicio ante Caifás según Mt 26,64. Si la sentencia joánica tiene algo que ver con la exaltación de Jesús, la situación que la sentencia semejante de Mateo tiene precisamente antes de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús resulta más apropiada. Otra interesante sentencia sinóptica es la de Mt 16,27-28: *«El Hijo del Hombre* va a venir *entre* sus *ángeles* con la gloria de su Padre... *Os aseguro* que algunos de los aquí presentes no morirán sin *haber visto llegar al Hijo del Hombre* como rey.» Mateo coloca esta sentencia poco después de que Simón haya declarado a Jesús como Mesías y del cambio de nombre de Simón, del mismo modo que Jn 1,51 viene poco después de 1,41-42. De este modo, los paralelos de Mateo nos ofrecen una base objetiva para sospechar que una primitiva sentencia sobre la visión futura de Hijo del Hombre, conservada en el v. 51 en su forma joánica, se encontraba anteriormente en una situación distinta de la que tiene ahora.

También podemos sospechar que el significado original de esta sentencia estaba en relación con la resurrección o la parusía, en que resulta más apropiada la presencia de los ángeles en torno al Hijo del Hombre glorificado. En el relato joánico del ministerio público no hay apariciones de ángeles; sin embargo, en todos los relatos evangélicos se asocian los ángeles con la tumba vacía y frecuentemente también con el juicio final. Windisch, en su segundo artículo, indica la importancia del relato de la resurrección en el *Evangelio de Pedro,* 36-40, así como en el Códice Bobiense de Mc 16,4, donde se narra que los ángeles *descendieron* del cielo *y ascendieron* con Jesús. Es muy dudoso, sin embargo, que la sentencia joánica haga referencia a este relato en concreto, sobre todo si se tiene en cuenta que el v. 51 habla primero de ascender y luego de descender.

Independientemente de que se logre hacer una reconstrucción plausible de lo que originalmente significaba esta sentencia, nos encontramos ante el problema de saber lo que significa en su situación actual. Pudo colocarse aquí durante el proceso de redacción o al final de éste, pero en todo caso es seguro que tal como ahora la tenemos hacía sentido para alguien. Aunque originalmente la sentencia aludiera a la resurrección o a la parusía, no hay motivo para pensar que esta alusión se mantiene donde ahora aparece, ya que la visión del v. 51 supone una promesa no más remota que la visión del v. 50. Para entender el sentido del v. 51 en su contexto actual, hemos de buscarle un significado figurativo que pueda tener cumplimiento en el futuro inmediato del ministerio, del mismo modo que lo prometido en el v. 50 se cumple en Caná.

Desde la época de Agustín (pero no antes; cf. Bernard I, 70-71) han visto los exegetas una conexión entre el v. 51 y Gn 28,12, donde Jacob contempla en sueños una escala que une el cielo y la tierra, «... y los ángeles de Dios subían y bajaban por ella». Michaelis ha puesto en duda esta conexión entre Juan y Génesis, pero nosotros la juzgamos convincente sobre la base de la clara mención de los ángeles que suben y bajan, sobre todo si tenemos en cuenta la anterior alusión a Jacob-Israel en la escena de Natanael. Pero, aun admitiendo que la sentencia joánica toma su imagen del Génesis, ¿qué interpretación hemos de dar a aquélla? ¿Habrán de ser los discípulos, de los que Natanael es un ejemplo, los que ayuden a formar el nuevo Israel, y por ello se les promete un conocimiento espiritual, comparable a la visión de Jacob? Cuando los investigadores tratan de precisar aún más, sus diferentes

respuestas resultan muy ingeniosas. Daremos una muestra de las más importantes.

Nótese que en el v. 51 los ángeles ascienden y descienden sobre el Hijo del Hombre, mientras que el Génesis dice que ascienden y descienden presumiblemente por la escala (así, los LXX). Sin embargo, algunos rabinos leen «sobre él», es decir, sobre Jacob (Midrash Rabbah 69,3 sobre Gn 28,13). Algunos investigadores creen que esta segunda lectura ha servido de base a la forma joánica de la sentencia, que presentaría al Hijo del Hombre (una figura colectiva en Dn 7) como sustituyendo a Jacob (= Israel, que en cierto sentido es también una figura colectiva). Esta teoría en conjunto es dudosa. Es posible, pero no seguro, que el Hijo del Hombre sea en Juan una figura colectiva; en 12,32-34 se distingue entre el Hijo del Hombre y los que creen en él. Por otra parte, en Juan el equivalente de Israel es Natanael, no Jesús, el Hijo del Hombre.

En la discusión se recurre también a otra variante del relato de Jacob. En el Midrash Rabbah 68,12 sobre Gn 28,12 encontramos que Jacob está verdaderamente presente en el cielo, mientras que su cuerpo yace en tierra, y entre ambos van y vienen los ángeles. Aplicando esto a Juan, algunos sugieren que Jesús está realmente junto al Padre como Hijo del Hombre, pero que al mismo tiempo está en la tierra; los ángeles establecerían la comunicación entre el Jesús celeste y el terreno. Una variante más plausible es que el mismo Jesús es la conexión entre la realidad celeste y la tierra. Con diversas variantes, es una teoría semejante a ésta la que proponen Odeberg, Bultmann, Lightfoot y otros. Ha de tenerse en cuenta que la fuente rabínica en que se basa esta teoría no es anterior al siglo III d. C., aunque la correspondiente interpretación del Génesis podría ser anterior.

En otra variante, los Targums (Onkelos y Jerusalén) presentan en la escala a la *shekinah* de Dios (cf. *supra,* p. 234). Justino, *Trifón,* LXXXVI,2 (PG 6,680), refleja la primitiva creencia cristiana de que Cristo estaba sobre la escala. Así, al presentar a los ángeles ascendiendo y descendiendo sobre el Hijo del Hombre en vez de sobre la escala, Juan podría estar insistiendo en el tema del Prólogo, de que Jesús es la localización de la *shekinah.* (Cf. Comentario a Jn 12,41.) Quispel, *art. cit.*, lleva aún más lejos esta sugerencia al relacionar el v. 51 con la *merkabah* mística del judaísmo, basada en una especulación sobre el carro divino contemplado por Ezequiel (1,4ss). Quispel entiende que los ángeles ascienden hacia el Hijo del Hombre en el cielo y descienden

hacia Natanael en la tierra (a pesar de que Juan dice que descienden *sobre el Hijo del Hombre).* Otra variante se fija en el lugar en que tuvo Jacob su visión, es decir, Betel, «casa de Dios... puerta del cielo». La idea es que, como los ángeles ascienden y descienden sobre el Hijo del Hombre, Jesús está reemplazando a Betel como casa de Dios; se trataría de una idea semejante al tema de Jesús como tabernáculo (Prólogo) o como templo (evangelios). Fritsch, *art. cit.,* defiende en detalle esta interpretación. Jeremias insiste en la piedra de Betel sobre la que se durmió Jacob, y que luego se convirtió en una estela ritual (Gn 28,18). En la literatura judía, que cita Jeremias, se desarrolló una corriente mística en torno a esta piedra como la primera creada por Dios, que el Señor habría hecho crecer para formar el mundo. La aplicación a Juan consistiría en que Jesús ha sustituido a la piedra de Betel, con lo que tendríamos un nuevo caso de Jesús como piedra que hace piedra a Pedro (1,41-42).

Ninguna de estas variantes resulta más convincente, en particular. Sin embargo, hay un punto común a todas ellas en el que probablemente están acertadas, pues sea como la escala, la *shekinah,* la *merkabah,* Betel o la piedra, la visión significa que Jesús, como Hijo del Hombre, ha pasado a ser el lugar en que reside la gloria divina, el punto de contacto entre el cielo y la tierra. Se promete figurativamente a los discípulos que verán esa gloria, y en Caná la llegaron a ver efectivamente.

Conviene fijar la atención en algunos detalles específicos. En el v. 51 se promete «veréis *el cielo abierto».* Así, aunque Juan omitió la referencia a los cielos abiertos, al describir el descenso del Espíritu sobre Jesús en el bautismo, esa referencia aparece aquí, del mismo modo que en el v. 49 se contiene la proclamación bautismal de Jesús como Hijo de Dios. La forma de expresarse Juan en el v. 51 se acerca mucho al lenguaje de Lc 3,21; ambos tienen el singular *ouranos* («cielo»; Marcos y Mateo usan el plural) y ambos también usan *anoigein* («abrir»; Marcos usa otro verbo). Si el v. 51 estaba originalmente en otro contexto, la posible relación del cielo abierto con el tema bautismal pudo ser un factor, junto con la alusión a Jacob, que influyera en que fuese traído a este otro contexto. Michaelis, *art. cit.,* también conecta la mención de los ángeles con la presencia de ángeles en la escena de las tentaciones de Jesús (Mt 4,11), que en la tradición sinóptica sigue inmediatamente al bautismo.

Hemos hablado de la sucesión de títulos en el cap. 1. El v. 51 introduce el de «Hijo del Hombre» (que no aparece en el Génesis a propósito del sueño de Jacob). Éste es en todo el capítulo el único título que Jesús se aplica a sí mismo, lo que podría indicar que se trata de un recuerdo histórico de que efectivamente lo usó Jesús, como por contraposición a los otros títulos que los discípulos le darían después de la resurrección, por ejemplo, el de «Hijo de Dios». Si, en su actual contexto, el v. 51 significa que los discípulos verán la gloria del Hijo del Hombre durante su ministerio, sería éste el único ejemplo de un pasaje con el título de «Hijo del Hombre» en Juan (cf. nota). Natanael saludó a Jesús como Rey de Israel (verosímilmente con el sentido de equivalente a «Mesías»); Jesús le responde prometiéndole que le verá como Hijo del Hombre. En Mt 26,64 (pasaje que señalábamos como paralelo claro de Jn 1,51), cuando el sumo sacerdote le pregunta si es el Mesías, Jesús le responde prometiéndole la visión del Hijo del Hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Cf. Barrosse y Boismard en la bibliografía del apartado 3.

J. Enciso Viana, *La vocación de Natanael y el Salmo* 24: EstBíb 19 (1960) 229-36.

I. Fritsch, «*....videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis» (I. 1, 51):* VD 37 (1959) 3-11.

J. Jeremias, *Die Berufung des Nathanael:* «Angelos» 3 (1928) 2-5.

W. Michaelis, *Joh 1, 51, Gen* 28, 12 *und das Menschensohn-Problem:* TLZ 85 (1960) 561-78.

C. F. D. Moule, *A Note on «under the fig tree» in John i 48, 50:* JTS n.s. 5 (1954) 210-11.

G. Quispel, *Nathanael und der Menschensohn (Joh 1, 51):* ZNW 47 (1956) 281-83.

S. Schulz, *Menschensohn,* 97-103, sobre 1,51.

H. Windisch, *Angelophanien um den Menschensohn auf Erden:* ZNW 30 (1931) 215-33.

Joh i 51 und die Auferstehung Jesu: ZNW 31 (1932) 199-204.

II

EL LIBRO DE LOS SIGNOS

Segunda parte

DE CANÁ A CANÁ

SEGUNDA PARTE: DE CANÁ A CANÁ

(Diversas respuestas al ministerio de Jesús
en los distintos sectores de Palestina)
(caps. 2-4)

I. 2,1-11: *El primer signo en Caná de Galilea* (§ 6).
Jesús cambia el agua en vino y los discípulos creen en él.
2,12: *Transición,* Jesús marcha a Cafarnaún (§ 7).

II. 2,13-22: *La purificación del templo de Jerusalén* (§ 8).
Las autoridades judías se enfrentan a Jesús.
(13-17) Purificación del recinto del templo.
(18-22) Sentencia sobre la destrucción del templo.
2,23-25: *Transición.* Reacciones ante Jesús en Jerusalén (§ 9).

III. 3,1-21: *Conversación con Nicodemo en Jerusalén (§* 10).
Jesús habla del nacimiento de lo alto y no es comprendido.
(2-8) Sección 1: Nacer de lo alto por el Espíritu.
(9-21) Sección 2: Esto será posible por la fe cuando el Hijo haya ascendido.
a) 11-15: El hijo tiene que ascender al Padre.
b) 16-21: Es necesario creer en Jesús para beneficiarse de este don.
3,22-30: *Testimonio final del Bautista en favor de Jesús* (§ 11).
3,31-36: *Discurso complementario de las dos escenas anteriores de este capítulo* (§ 12).
4,1-3: *Transición:* Jesús marcha de Judea (§ 13).

IV. 4,4-42: *Conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob* (§ 14).
Jesús ofrece el don del agua viva y es recibido por los samaritanos como Salvador del mundo.

(4-6) Introducción y escenario.
(6-26) *Escena I:* Conversación con la samaritana:
- a) 6-15: Diálogo sobre el agua viva
- b) 16-26: Diálogo sobre el verdadero culto.

(27-38) *Escena II:* Conversación con los discípulos:
- a) 31-34: Diálogo sobre el alimento de Jesús.
- b) 35-38: Proverbios parabólicos de la cosecha:
  - 35-36: Negación del proverbio sobre un intervalo entre la siembra y la cosecha.
  - 37-38: Afirmación del proverbio sobre que uno siembra y otro recoge.

(39-42) *Conclusión:* Conversión de los habitantes de la ciudad.
4,43-45: *Transición:* Jesús entra en Galilea (§ 15).

V. 4,46-54: *El segundo signo en Caná de Galilea* (§ 16).

Jesús cura al hijo del funcionario del rey y cree toda la casa del funcionario.

6. *EL PRIMER SIGNO EN CANÁ DE GALILEA: EL AGUA SE CONVIERTE EN VINO* (2,1-11)

2 [1]Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea y la madre de Jesús estaba allí; [2]invitaron también a la boda a Jesús y a sus discípulos. [3]Faltó el vino y le dijo su madre: «No les queda vino». [4]Jesús le contestó: «¿Quién te mete a ti en esto, mujer? Todavía no ha llegado mi hora.» [5]Su madre dijo a los sirvientes: «Haced lo que él os diga.» [6]Había allí seis tinajas de piedra de unos cien litros cada una para las abluciones de los judíos. [7]Jesús les dijo: «Llenad las tinajas de agua.» Las llenaron hasta arriba. [8]Luego les mandó: «Ahora sacad y llevádselo al maestresala.» Lo llevaron al maestresala. [9]Éste probó el agua convertida en vino sin saber de dónde venía (los sirvientes sí lo sabían, pues la habían sacado ellos); entonces llamó al novio [10]y le dijo: «Todo el mundo sirve primero el vino bueno, y cuando la gente está bebida, el peor; tú, en cambio, te has guardado el bueno hasta ahora.» [11]Así, en Caná de Galilea, comenzó Jesús sus signos, manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él.

3: *dijo;* 4: *contestó;* 5: *dijo;* 7: *dijo;* 8: *mandó;* 9: *llamó* 10: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

2,1. Al *tercer día.* Teodoro de Mopsuestia *(In Joanne [Syr]:* CSCO 116,39) cuenta este día como el tercero después de la escena bautismal de 1,29-34, tomando como primer día el que se menciona en 1,35, y como segundo el de 1,43. Si bien es posible esta exégesis, la mayor parte de los exegetas cuenta a partir del día de la vocación de Felipe y Natanael, sugiriendo que ese día y el siguiente (o quizá los dos días intermedios) se pasaron en el viaje desde el valle del Jordán a Galilea. Como el segundo milagro de Caná tiene lugar también «al cabo de dos días» (4,43), algunos sugieren que hay aquí una referencia puramente simbólica a la resurrección.

una boda. Los festejos habituales consistían en una procesión en la que los amigos del novio llevaban a la novia hasta la casa de aquél, a continuación de lo cual se celebraba un banquete; parece que estos festejos se prolongaban durante siete días (Jue 14,12; Tob ll,19). La Mishnah *(Kethuboth* 1) mandaba que la boda de una mujer virgen se celebrara en miércoles; esto iría de acuerdo con la conjetura de que 1,39 precedió inmediatamente al sábado; en este caso, la acción de 1,40-42 habría tenido lugar entre la tarde del sábado y el domingo; la de 1,43-50, entre la tarde del domingo y el lunes, de la tarde del lunes al martes se contaría como segundo día del viaje, y Jesús habría llegado a Caná un martes por la tarde o un miércoles.

Caná. En el NT sólo Juan menciona esta ciudad (también en 21,2); Josefo habla de ella en *Vida,* 16 (86). El lugar que se enseña a los peregrinos desde la Edad Media, Kefr Kenna, a unos 5 km. al nordeste de Nazaret, probablemente no es auténtico (a juzgar por la transcripción griega, el vocablo semita debería haberse conservado como Qana, no como Kenna). Khirbet Qana, a 14 km. al norte de Nazaret, es una localización mejor desde el punto de vista etimológico y también parece responder mejor a las indicaciones de Josefo. Sólo Juan y Lucas (4,14-16) conocen una actividad de Jesús en la zona montañosa de Galilea, cerca de Nazaret, inmediatamente después del bautismo; Marcos y Mateo sitúan los comienzos del ministerio junto al lago de Galilea.

la madre de Jesús. En la actualidad, entre los árabes la «madre de X» es un título honorífico para designar a una mujer que ha tenido la fortuna de dar a luz un hijo. Juan nunca la llama María.

estaba allí. Según una tradición apócrifa, María era tía del novio, al que un prefacio latino de comienzos del siglo III identifica como Juan hijo de Zebedeo. Esta tradición ha de relacionarse con otra que hace a Salomé, esposa de Zebedeo y madre de Juan, hermana de María; con tal parentesco, Juan resultaría ser primo de Jesús (cf. nota a 19,25). La presencia de Jesús hace plausible la idea de que en la boda estaba implicado uno de sus parientes, a menos que la invitación le hubiera llegado a través de Natanael, que era de Caná.

2. *sus discípulos.* Es de suponer que los llamados en el cap. 1 se han convertido ya en seguidores habituales de Jesús. Han abandonado las costumbres ascéticas de Juan Bautista y se atienen a las prácticas menos radicales de Jesús (Lc 7,33-34). Al referirse constantemente a estos hombres durante el ministerio como «discípulos», evitando el título de «apóstoles», Juan demuestra verdadero sentido histórico, ya que «apóstol» es un término que corresponde a la etapa siguiente a la resurrección. Cf. Dupont, *Le nom d'Apôtres, a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* «L'Orient Syrien» 1 (1956) 267-90, 425-44.

3. *Faltó el vino.* Muchos comentaristas (Lagrange, Braun, Bultmann, Boismard) prefieren la lectura larga del Sinaítico original y de la VL: «Ya no tenían vino, porque el vino preparado para la fiesta se había agotado.» Sin embargo, los dos papiros Bodmer apoyan la lectura breve.

le dijo su madre. ¿Por qué se siente especialmente preocupada María, y por qué se dirige a Jesús? Muchos piensan que le pedía un milagro. Sin embargo, no hay pruebas de que Jesús hubiera realizado milagros anteriormente; además, en las descripciones veterotestamentarias del Mesías no hay ningún rasgo que pudiera inducir a los judíos a esperar de él milagros en beneficio de individuos particulares (sin embargo, cf. 7,31). Se entiende mejor la expectativa de que haga milagros, si Jesús es considerado como el Profeta semejante a Moisés o Elías vuelto a la vida, pues el AT atribuye milagros tanto a uno como a otro. La mayor parte de los comentaristas, incluidos algunos católicos como Gaechter, Braun, Van den Bussche, Boismard y Charlier, no ven en las palabras de María expectativa alguna de un milagro. Van den Bussche I, 38-39 (y lo mismo Zahn y Boismard), piensa que María ni siquiera pide a Jesús que haga algo, sino que se limita a informarle de una situación desesperada. La respuesta de Jesús, sin embargo, dando a entender que no piensa mezclarse en aquel asunto, parece indicar que se esperaba algo de él.

«No les queda vino». En la multiplicación de los panes, cuando dio de comer a 4.000 personas, Mc 8,2 (Mt 15,32) apunta una frase parecida: «No tienen nada que comer.»

4. *Mujer.* No se trata de un desaire o de un término despectivo, no indica falta de afecto (en 19,26, a punto de morir, Jesús llama así a María). Era la forma en que normal y respetuosamente se dirigía Jesús a las mujeres (Mt 15,28; Lc 13,12; Jn 4,21; 8,10; 20,13), y con este sentido está también atestiguado el término en textos griegos. Lo llamativo aquí es el uso del término «mujer», solo, sin que le acompañe un adjetivo cualificativo o algún otro título, por un *hijo* que habla a su madre; de esto no hay precedentes en hebreo ni, según nuestros conocimientos, en griego. Ciertamente no hay aquí deseo de rechazar o minimizar la relación madre-hijo, pues se llama a María «madre de Jesús» cuatro veces en los vv. 1-12 (dos después de que Jesús se dirige a ella llamándola «mujer»). Todo esto nos lleva a sospechar que el título de «mujer» tiene aquí un alcance simbólico. Traducirlo por «madre» sólo serviría para oscurecer esta posibilidad y para encubrir la singularidad de la expresión. Cf. *infra,* nota a 4,21.

¿Quién te mete a ti en esto? Literalmente, «¿qué a ti y a mí?», que es un semitismo. En Juan, los sentimientos aparecen en la conversación con mayor frecuencia que en los relatos en tercera persona; cf. Bonsirven, *Les aramaïsmes de saint Jean l'Évangéliste?:* Bib 30 (1949) 432. En el hebreo del AT, esta

expresión posee un doble matiz: a) cuando alguien causa un daño injusto a otro, el ofendido puede decir: «¿Qué a ti y a mí?», es decir, «¿Qué te he hecho para que me trates así?» «¿Qué motivo de discordia hay entre nosotros?» (Jue 11,12; 2 Cr 35,21; 1 Re 17,18); b) cuando se pide a alguien que intervenga en un asunto que no cree de su incumbencia, también puede responder al solicitante: «¿Qué a ti y a mí?», es decir, «Esto es asunto tuyo, ¿por qué habría de mezclarme yo?» (2 Re 3,13; Os 14,8). Hay, por consiguiente, en cualquiera de estos casos una idea de repulsa frente a una complicación inoportuna, así como una divergencia en los puntos de vista de las dos personas implicadas; sin embargo, a) supone hostilidad, mientras que en b) se expresa únicamente deseo de desentenderse. Ambos matices aparecen también en el uso del NT: a) aparece cuando los demonios replican a Jesús (Mc 1,24; 5,7); b) parece darse aquí. Es interesante, sin embargo, advertir que algunos Padres griegos interpretan Jn 2,4 en el sentido de a), y lo entienden como un desaire a María. Sobre la exégesis patrística, cf. Reuss y Bresolin; un estudio exhaustivo de la frase en Michaud, 247-53. Hemos de mencionar también que se ha intentado introducir una variante de b) en la interpretación de Juan. En 2 Sm 16,10, «¿Qué a ti y a mí?» parece significar «Esto no es asunto *nuestro»;* en consecuencia, algunos sugieren que Jesús trata de decir a María que aquello no le importa a él *ni a ella.* Sin embargo, el hecho de que se refiera luego a «mi hora» indicaría que niega únicamente que le importa a él.

Todavía no ha llegado mi hora. La antigua traducción de esta frase como una interrogación afirmativa («¿Acaso no ha llegado mi hora?»), apoyada por Gregorio de Nisa y Teodoro de Mopsuestia, ha sido sacada de nuevo a relucir por Boismard, *Du Baptême,* 156ss, y Michel, *art. cit.* Se trata, en efecto, de una construcción griega posible, cuando la frase empieza con la palabra *oupō,* por ejemplo, Mc 8,17. Sin embargo, el término *oupō* aparece doce veces en Juan, y en todos los demás casos tiene sentido negativo. La comparación con la construcción, muy parecida, de 7,30 y 8,20 sólo serviría para convencernos de que la frase tiene aquí sentido negativo, en consonancia con la negación implícita en «¿Quién te mete a ti en esto?»

hora. Sobre este término técnico de Juan, referente a la pasión, muerte, resurrección y ascensión, cf. Apénd. I: 11. La interpretación de «hora» en este versículo, como referida al momento de comenzar el ministerio de Jesús o al de su glorificación inicial en virtud de su primer milagro, resulta comprensible a la vista del contexto. Pero se opone a ello todo el uso joánico del término, así como la reiteración del mismo en 7,6.8.30; 8,20, en que se afirma que aún no ha llegado la hora de Jesús. Ha de rechazarse sobre todo la sugerencia de que Jesús adelantó la hora de hacer milagros, a petición de María, ya que, en el pensamiento joánico, la hora no depende de la voluntad de Jesús, sino de la decisión del Padre (12,27; también Mc 14,35; sobre las limitaciones de Jesús en este aspecto, cf. Haible, *art. cit.).* Bresolin demuestra que la interpretación de la «hora» como hora de la pasión es anterior a Agustín; los Padres griegos, según Reuss, piensan más bien en la hora del primer milagro.

5. *«Haced lo que él os diga».* Las instrucciones de María nos recuerdan las del faraón en Gn 41,55: «Id a José y haced lo que él os diga». P. Gächter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) 192, afirma que hemos de entender así la frase: «Si acaso os dice algo, sea lo que fuere, hacedlo». Es una sugerencia atractiva, pero no está justificada por el texto griego. María no parece tener duda alguna de que Jesús intervendrá, y únicamente ignora en qué forma se dispone a hacerlo.

6. *seis tinajas de piedra.* Los aficionados a buscar simbolismos se han fijado en el número seis (siete menos uno; símbolo de la imperfección judaica) y en la mención de las tinajas de *piedra* (cf. Éx 7,19, en que Moisés convierte en sangre el agua de las tinajas de piedra de los egipcios: un signo según 7,9). Ambos intentos de ver aquí estos simbolismos resultan exagerados. El uso de tinajas de piedra se debía probablemente a las normas levíticas sobre impureza ritual (Lv 11,29-38); las tinajas de barro pueden hacerse ritualmente impuras, por lo que hay que romperlas, mientras que las de piedra no contraen impureza alguna (cf. Mishnah *Betsah, 2,3).* Sobre las purificaciones judías, cf. Mc 7,3-4.

unos cien litros. Aproximadamente equivalen a esta cantidad las dos o tres medidas que contenía cada tinaja.

8. *«Ahora sacad».* El verbo correspondiente se suele usar en relación con un pozo; Westcott sugiere que, efectivamente, es un pozo y no las tinajas de donde se saca el agua. Esta sugerencia parece ir en contra del contexto obvio. Parece poco verosímil que, después de hacer que los sirvientes llenen las tinajas con unos 600 litros de agua, Jesús les obligue a seguir sacando más agua del pozo. El verdadero problema está en que muchos se sienten incómodos con la idea de que Jesús cambió 600 litros de agua en vino. Otro intento de obviar esta incomodidad es la sugerencia de Dacquino, VD 39 (1961) 92-96, en el sentido de que sólo se convertía en vino el agua que se iba sacando de las tinajas. Es posible, pero no es éste el sentido obvio del relato.

maestresala. El término *architriklinos* significa, como primera acepción (BAG 112), el esclavo que se encargaba de organizar un banquete, y de ahí, «maestresala, mayordomo». La literatura judía no nos ofrece realmente ningún paralelo con el oficio a que se refiere Juan; es posible que en la narración del suceso haya adquirido este personaje algunos de los rasgos característicos del *arbiter bibendi* bien conocido en el mundo pagano. Algunos quieren ver un paralelo con el que preside un banquete en Eclo 32,1; en este caso, el presidente no es un criado ni el individuo más digno, sino un invitado al que se elige para que se ocupe de la buena marcha de todo, porque le une cierta familiaridad con el novio.

10. *«Todo el mundo sirve primero el vino bueno».* No conocemos testimonios sobre esta costumbre en la literatura antigua, pero se trata de una práctica basada en la sagacidad común de la condición humana. La sugerencia de que la costumbre se inventa *ad hoc* en este caso, peca de supercrítica.

11. *manifestó su gloria.* Compárese con 12,23; *17,24.* Para Juan, la verdadera gloria de Jesús no se revelará hasta que llegue «la hora». En 7,39 se afirma claramente que, durante el ministerio, Jesús no ha sido aún glorificado; esto nos induce a pensar que el v. 11 se refiere a una manifestación parcial de su gloria, o que forma parte de un recurso consistente en condensar aquí toda la formación de los discípulos, prefigurando de esta manera todo el camino ulterior, incluida la visión de la gloria de Jesús resucitado.

COMENTARIO

Reconstrucción del relato básico

Los temas y las insinuaciones de carácter teológico dominan hasta tal punto el relato de Caná, que resulta dificilísimo reconstruir un cuadro convincente de lo que se piensa que realmente ocurrió y de las motivaciones de los personajes. Algunos comentaristas pretenden descargarnos por completo de este peso, negando que detrás de este relato haya una historia real acerca de Jesús, y considerando todo el episodio como pura invención teológica. Por supuesto, todos los que niegan la posibilidad del milagro tienen por sospechosos los relatos de milagro relacionados con Jesús. Pero, ¿por qué ha de resultar el relato de Caná más sospechoso que otros?

De los siete signos milagrosos contados por Juan (cf. Apénd. III), tres son otras tantas variantes de los milagros narrados en los sinópticos, y otros tres son milagros del mismo tipo que hallamos en los sinópticos. Únicamente el milagro de Caná carece de paralelo en la tradición sinóptica. Bultmann y otros sugieren que en la formación de esta historia hay un fuerte influjo pagano, especialmente del culto de Dióniso, el dios de la vendimia. La fiesta de Dióniso se celebraba el 6 de enero, y la lectura del episodio de Caná pasó a formar parte de la liturgia de la Epifanía, que se celebraba en la misma fecha. Durante aquellas celebraciones paganas, las fuentes de los templos paganos de Andros manaban vino en vez de agua.

Estos datos son interesantes, pero nada dicen en cuanto a los orígenes del relato joánico. Hemos de tener en cuenta que tanto los motivos como las fechas de las festividades cristianas se elegían muchas veces con la deliberada intención de reemplazar a las fiestas paganas. Podemos además preguntarnos con todo derecho si el evangelista, que, como hemos visto, se mueve dentro del marco tradicional de los milagros de Jesús en seis de sus siete relatos, optaría verosímilmente por tomar el séptimo de una tradición extraña. Y en cuanto a la singularidad de este milagro, cambiar el agua en vino no resulta muy diferente de multiplicar los panes. Ambos milagros tienen resonancias de la tradición de Elías-Eliseo, que proporciona el trasfondo veterotestamentario de los milagros de Jesús, probablemente porque sólo en ese ciclo de relatos narra el AT numerosos milagros realizados en beneficio de individuos particulares. La multiplicación de los panes está anticipada en 2 Re 4,42-44, y es posible comparar la conversión del agua en vino, para dar de beber a los invitados a la boda, con el milagro en que Elías multiplica la harina y el aceite en 1 Re 17,1-16, o con la multiplicación del aceite por Eliseo en 2 Re 4,1-7. Todos estos milagros responden a una necesidad material que no es posible satisfacer por medios naturales. Otro obstáculo a la teoría de que el relato de Caná está inspirado en las leyendas helenísticas de milagros, es la forma modesta y discreta de presentar el milagro en el relato, cosa que resulta absolutamente ajena a la atmósfera de los portentos helenísticos. Juan no nos dice cómo o cuándo se convierte el agua en vino, sino que nos revela el milagro casi de pasada. P.-H. Menoud, RHPR 28-29 (1948-49) 182, insiste en lo mucho que el episodio de Caná se diferencia de una metamorfosis pagana.

No podemos, por consiguiente, eludir el problema de intentar una reconstrucción del relato básico que subyace a los temas teológicos. Podemos empezar por el hecho de que se acabó el vino, que algunos atribuyen a la inesperada presencia de Jesús y sus discípulos (aunque no tenemos por qué examinar las ridículas interpretaciones de que Jesús había bebido mucho y María trataba de llevárselo a casa). Derrett, experto en derecho oriental, ha hecho un cuidadoso estudio de las costumbres nupciales judías, y ha encontrado pruebas de que la provisión de vino dependía hasta cierto punto de los regalos que hacían los invitados. Cree que Jesús y sus discípulos, a causa de su pobreza, no habían cumplido con este deber, y que a ello se debió la escasez de vino.

Más difíciles de entender resultan la conversación de María con su hijo y sus consecuencias. Es evidente que María trataba de llamar la

atención de Jesús sobre aquella desesperada situación (cf. nota). En otras escenas joánicas (5,5-7; 6,5-9; 11,21) hay presentaciones parecidas de otras necesidades humanas insolubles, sin que ello suponga esperanza o petición de que Jesús intervenga. María, sin embargo, parece esperar alguna respuesta o actuación por parte de Jesús. Del relato no se desprende el carácter exacto de aquella expectativa, y tampoco resulta convincente ninguna conjetura de los comentaristas al respecto. Si es correcta la tesis de Derrett, es posible que María estuviese recordando a Jesús las consecuencias de no haber observado la costumbre de llevar un regalo de boda. La respuesta negativa de Jesús a María concuerda con los pasajes sinópticos que tratan de María en relación con la misión de Jesús (Lc 2,49; Mc 3,33-35; Lc 11,27-28); Jesús insiste siempre en que el parentesco humano, lo mismo en el caso de María que en el de sus familiares incrédulos (Jn 7,1-10), no puede afectar en nada al desarrollo de su ministerio, pues lo que tiene que realizar es la obra de su Padre. Como afirma Schnackenburg 30, el misterio de Jesús está precisamente en que, siendo plenamente humano, no puede dejarse ligar por las ataduras de la carne y de la sangre. Es el primero que no ha sido de verdad engendrado por la sangre ni por el deseo carnal ni por deseo de hombre, sino por Dios (1,13). La negativa es correcta; no hay indicio alguno de que se amoneste a María por haberse salido del orden, como tampoco hay nada de esto en Lc 2,49. Tampoco se trata, como ya hemos dicho en la nota, de que se la rechace en su condición de madre; lo que aquí se niega es una función, no la persona. Jesús se sitúa más allá de las relaciones familiares, y lo mismo exigirá a sus discípulos (Mt 19,29).

La insistencia de María, a pesar de la negativa, supone una dificultad, de la que no podemos desembarazarnos diciendo que Jesús dio a entender por señas, o por la delicadeza del tono, que en realidad no se negaba a la petición de María. Pero la dificultad puede al menos aclararse por algunos ejemplos en que se da esta misma insistencia, ante una negativa de Jesús, por parte de algunos personajes, en Mt 15,25-27 (también en 8,6-8, si el v. 7 se lee como una pregunta negativa) y en Jn 4,47-50 (el otro milagro de Caná). Semejante insistencia parece tener siempre la fuerza de convencer a Jesús para que actúe. Y así ocurre que, a pesar de la negativa de Jesús, la intervención de María se convierte en ocasión para que Jesús realice el primero de sus signos. Los mariólogos han procurado sacar un gran partido de este hecho, pero honradamente hay que reconocer que el evangelista no trata en modo

alguno de subrayar el poder de la intercesión de María en Caná. Si el milagro es una respuesta a su fe insistente, este motivo no se apunta explícitamente, como ocurre en los ejemplos de los sinópticos. Las mismas palabras finales de María, «Haced lo que él os diga», subrayan la soberanía de Jesús, no la impetración de María. Ciertamente, parece que es precisamente la confianza en esa soberanía de Jesús lo que prepara el camino para la realización del milagro. Schnackenburg, 37-38, autor católico, piensa que la decisión de Jesús de realizar el milagro está relacionada en la mente del evangelista, no con la petición de su madre, sino con una orden implícita del Padre. Puede que sea cierto, pero esta observación va más allá de lo que indican los datos.

Esta secuencia de los acontecimientos de Caná está evidentemente incompleta. En efecto, lo que parece una petición perfectamente natural de María va seguido de una negativa por parte de Jesús, como si aquella petición afectara de algún modo a la sustancia de su ministerio. Más adelante veremos que esta conversación tiene sentido a nivel de la teología joánica, pero no está claro el significado que pudo tener en el plano de la tradición histórica. Algunos autores católicos recientes parecen tan impresionados por las notorias incongruencias del relato que, si bien aceptan como histórica la acción básica que tuvo lugar en Caná, caracterizan el diálogo entre Jesús y María como una creación del evangelista insertada aquí con intenciones teológicas (así, M. Bourke, CBQ 24 [1962] 212-13, y su discípulo R. Dillon, 288-90). Otros exegetas sugieren que también el diálogo formaba parte de la tradición primitiva, pero que de él nos ha transmitido el evangelista únicamente algunos retazos que convenían a su interpretación teológica, con lo que nos deja un relato incompleto, e inadecuado para entrever algo más que un mero nivel teológico.

Motivos teológicos del relato

Nuestro problema en este punto no se debe a la pobreza de detalles, sino a una abrumadora riqueza. Como muchas veces descubriremos en el uso joánico de los símbolos, el evangelista muestra numerosas facetas de su teología a lo largo de un mismo relato. Afortunadamente, el alcance principal de la historia queda expuesto en el v. 11. Se nos dice allí que Caná fue el comienzo de los signos de Jesús. Así, pese a todos los esfuerzos de los investigadores por subrayar la singularidad de este milagro y su afinidad con los misterios dionisíacos, Juan lo relaciona

explícitamente con los restantes milagros de Jesús y con un lugar concreto en el marco de su ministerio. Luego nos explica Juan qué es lo que se ha conseguido con este signo, es decir, que Jesús ha revelado su gloria y que los discípulos creen en él. Resulta, pues, que el primer signo tiene la misma finalidad que todos los que le seguirán: concretamente, realizar una *revelación de la persona de Jesús.* En contra de las interpretaciones de algunos críticos, Juan no insiste *primariamente* en que se cambia el agua destinada a las purificaciones de los judíos, ni en la acción de cambiar el agua en vino (que no se describe en detalle), ni siquiera en que el resultado fue el vino. Tampoco insiste Juan primariamente en María o en su intercesión, ni en los motivos que tuvo para insistir en su petición, ni en la reacción del maestresala o del novio. Su atención se fija ante todo, como ocurre en cualquier relato joánico, en Jesús como enviado del Padre para traer la salvación al mundo. Lo que brilla, a través del milagro, es *su gloria,* y la única reacción en que se insiste es *la fe* de los discípulos.

Ha sido Schnackenburg el que más claramente que los restantes comentaristas ha destacado el puesto central que ocupa la cristología en el relato de Caná, conforme a la clara orientación que se ha trazado el evangelista. Pero hemos de hacernos aún algunas preguntas más. ¿En qué sentido sirvió el cambio del agua en vino para que la gloria de Jesús se manifestara ante los discípulos? Y en cuanto a los lectores del evangelio, ante los que el evangelista presenta este relato en un contexto determinado, ¿qué relación guarda la historia de Caná con lo anterior y con lo que sigue? Respondamos uno por uno a estos puntos.

1. *¿Cómo se reveló en Caná la gloria de Jesús?* Aquí aparecen los temas de la sustitución y de la abundancia mesiánicas. Podemos responder a esta pregunta primero en relación con el lector del evangelio, que tiene ante sí toda la secuencia del ministerio; luego nos fijaremos en el sentido que tuvo la historia de Caná para los discípulos que vieron el milagro. Juan dice al lector que éste fue el comienzo de los signos, dando a entender de este modo que Caná ha de conectarse con cuanto sigue en el Libro de los Signos. Como ya hemos indicado al explicar el contenido del Libro (cf. *supra,* p. 182), uno de los temas de la segunda parte (caps. 2-4) es la sustitución de las instituciones e ideas religiosas de los judíos, mientras que la tercera parte (caps. 5-10) está dominada por los actos y discursos de Jesús con ocasión de las festividades judías, para lo que muchas veces se aplica el mismo procedimiento de la sustitución de motivos. Jesús es el verdadero templo; el

Espíritu que él otorgará ha de reemplazar la necesidad de dar culto en Jerusalén; su doctrina, su carne y su sangre darán vida de un modo superior al maná asociado con el éxodo de Egipto; con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, no será la ceremonia para pedir la lluvia, sino el mismo Jesús el que dará el agua viva; la verdadera luz no es la iluminación de los atrios del templo, sino el mismo Jesús; en la fiesta de la Dedicación no es el altar, sino el mismo Jesús el que es consagrado por Dios. A la vista de este tema constante de la sustitución parece obvio que, presentando el milagro de Caná como el primero de una serie de signos, el evangelista trata de llamar la atención sobre el agua prescrita para las purificaciones de los judíos, que es sustituida por el mejor de los vinos. Esta sustitución es un signo de quién es Jesús: el enviado del Padre, que a partir de este momento es también el único camino hacia el Padre. En su presencia pierden toda razón de ser las instituciones, costumbres y fiestas religiosas.

Dejando ahora el punto de vista del lector y fijándonos en los discípulos, a los que Juan presenta como testigos del milagro, *trataremos de trabajar con la situación histórica que el evangelista ha tenido en cuenta.* Vemos cómo se da por supuesto que los discípulos han contemplado la gloria de Jesús en la escena de Caná, sin la ventaja que supondría la visión previa del tema de la sustitución, que se desarrollará a lo largo de todo el ministerio. ¿Por qué así? Podemos iniciar nuestra respuesta advirtiendo que algunos de los símbolos de Caná son de carácter escriturístico y que los discípulos estarían familiarizados con ellos; su significado les sería perfectamente conocido. La acción dramática se sitúa en una boda; en el AT (Is 54,4-8; 62,4-5) se utiliza este símbolo para aludir a los tiempos mesiánicos, y tanto la boda como el banquete son símbolos que Jesús utiliza con frecuencia (Mt 8,11; 22,1-14; Lc 22,16-18). La boda aparece como símbolo de la plenitud mesiánica en otra obra de Juan, Ap 19,9. Otro símbolo de Caná es la sustitución del agua por un vino excelente, mejor que el que hasta ese momento habían bebido los invitados. En la tradición sinóptica, y también en el contexto de una fiesta de bodas (Mc 2,19), vemos cómo Jesús se aprovecha del simbolismo del vino nuevo en odres viejos para comparar su nueva doctrina con las costumbres de los fariseos (nótese que este episodio tiene lugar al principio del relato sinóptico del ministerio, del mismo modo que Caná es el comienzo del relato joánico). De este modo, las palabras del maestresala al final de la escena: «Tú te has guardado el vino bueno hasta ahora», pueden entenderse como una

proclamación de que han comenzado los tiempos mesiánicos. A la luz de este tema, las palabras de María: «No les queda vino», se convierten en una acerba reflexión sobre la vacuidad de las purificaciones de los judíos, muy en la línea de Mc 7,1-24.

La abundancia del vino (unos 600 litros; cf. nota sobre el v. 8) resulta comprensible. Una de las imágenes con que más frecuentemente expresa el AT el gozo de los últimos tiempos es la abundancia de vino (Am 9,13-14; Os 14,7; Jr 31,12). *Henoc,* 10,19, predice que las viñas producirán vino en abundancia, y en 2 *Baruc,* 29,5 (un apócrifo judío casi contemporáneo del cuarto Evangelio), tenemos una exuberante y fantástica descripción de esta abundancia: la tierra producirá sus frutos multiplicados por diez mil; cada cepa tendrá 1.000 sarmientos; cada sarmiento, 1.000 racimos; cada racimo, 1.000 uvas, y cada uva dará unos 500 litros de vino. (Ireneo, *Adv. haer.,* V, 33,3-4; PG 7,1213-14, atribuye este pasaje a Papías de Hierápolis, que está íntimamente relacionado con las primitivas tradiciones relacionadas con Juan.)

A través de todo este simbolismo pudieron entender los discípulos el milagro de Caná como un signo de los tiempos mesiánicos y de la nueva situación, del mismo modo que pudieron comprender también la afirmación de Jesús sobre el vino nuevo, recogida en la tradición sinóptica. En este tema encajan las palabras del v. 11 sobre la manifestación de la gloria de Jesús, ya que uno de los rasgos característicos de los últimos tiempos sería la revelación de la gloria divina. En SalSl 17,32 se dice que el Mesías hará que vean la gloria del Señor todos los que viven sobre la tierra. Hen 49,2 habla de la gloria del Elegido (Jn 1,34), el Hijo del Hombre; y Sal 102,16 promete que el Señor aparecerá en su gloria (también Sal 97,6; Is 60,1-2, etc.).

2. *¿De qué modo se completó en Caná la vocación de los discípulos?* El evangelista no se limita a indicar que el milagro de Caná ha de conectarse con los signos subsiguientes, sino también (v. 1) con lo que antecede, al fecharlo con relación a la vocación de los discípulos. Al insistir en la fe como respuesta de los discípulos, el evangelista demuestra que no se ha olvidado del tema, ya elaborado en el cap. 1, de la evolución que sigue la condición de discípulo. Seguir a Jesús es un proceso, iniciado en 1,37, que culmina en la fe; lo que ahora ven los discípulos en Caná es el cumplimiento de la promesa que se les hizo en 1,50 (y 51). Cf. nota sobre el v. 11.

Algunos investigadores suponen que entre Caná y el cap. 1 hay una conexión aún más estrecha. Bernard, Boismard, Strathmann y otros

creen que la mención frecuente de los días en 1 y 2,1 tiene la finalidad de indicar que el comienzo del ministerio se desarrolla a lo largo de una semana, que habría empezado con la nueva creación, del mismo modo que Gn 1-2,3 estructura la obra de la primera creación en el marco de los siete días de la semana. El esquema sería el siguiente:

Miércoles	día 1:	1,19-28 — Testimonio de Juan Bautista acerca de sí mismo.
Jueves	día 2:	1,29-34 — Testimonio de Juan Bautista acerca de Jesús.
Viernes	día 3:	1,35-39 — Los dos primeros discípulos siguen a Jesús.
Sábado noche-domingo	día 4:	1,40-42 — Simón Pedro acude a Jesús.
Lunes	día 5:	1,43-50 — Felipe y Natanael. Empieza el viaje a Galilea.
Martes	día 6:	Uno de los dos días que se presuponen en 2,1 para el viaje a Galilea.
Martes noche-miércoles	día 7:	2,1-11 — Jesús en la boda de Caná.

Para valorar este esquema hemos de hacer algunas precisiones. Si dejamos aparte la identificación de los días de la semana (de miércoles a miércoles), la mera diferenciación de días tiene a su favor el hecho de que cada día que se supone en este esquema tiene su correspondiente indicación en Juan; sólo el cuarto día es un tanto especulativo. Preferimos este cálculo al de Boismard, que introduce sin pruebas un día entre 1,46 y 1,47 (cf. *supra,* p. 303). Con todo, el esquema resulta excesivamente especulativo en cuanto a la identificación de los días de la semana; cf. notas sobre 1,39 y 2,1 en cuanto a su justificación. Sin embargo, el hecho de que esta semana así reconstruida empiece en miércoles, no carece de importancia, como indica Skehan, CBQ 20 (1958) 197-98, ya que en el antiguo calendario solar, que se sigue en *Jubileos y* era observado en Qumrán, la semana siempre empieza en miércoles. Como observa Skehan, Caná marca tanto el final de la primera semana de ministerio (día séptimo) como, en miércoles, el comienzo de la semana siguiente (día octavo). La mística del octavo día (la ogdóada) está bien atestiguada en el cristianismo de comienzos del siglo II (*Bernabé,* 15,8-9; Justino, *Trifón,* XLI, 4; PG 6,565). Sobre la aplicación a Caná, cf. M. Balagué: «Cultura Bíblica» 19 (1962) 365ss.

Esta reconstrucción tan especulativa vendría a confirmar nuestra idea de que Caná completa la secuencia del cap. 1 y a la vez introduce los caps. 2-4.

La aplicación de la teoría de los *siete* días a Jn 1,19-2,11 es muy sugestiva, pero ¿cómo asegurarnos de que no estamos viendo en el evangelio algo en que ni el evangelista ni el redactor pensaron jamás? Hay aquí un peligro cierto de dejarnos llevar, una vez más, por la pasión de ver *sietes* en el cuarto Evangelio (cf. *supra,* p. 185). El mismo evangelio data los sucesos de Caná en el *tercer* día, mientras que el día correspondiente a 1,40- 42 se indica sólo de modo indirecto. Es cierto que la alusión a los siete días está muy de acuerdo con los claros paralelos entre el Génesis y el Prólogo (y con el tema de la «mujer» en Caná, como ya hemos visto), pero esto significa simplemente que la teoría de los siete días es una interpretación *posible.*

Otro tema que relaciona Caná con el cap. 1 es la presencia del motivo de la Sabiduría, que advertíamos ya en la vocación de los discípulos (cf. *supra,* p. 293). Esta idea ha sido muy bien desarrollada por Dillon, *art. cit.* En Prov 9,5 se describe cómo la Sabiduría prepara a los hombres un banquete, invitándolos a comer su pan y *beber su vino.* En Is 55,1-3 y Eclo 15,3 y 24,19.21 vemos cómo los hombres reciben el alimento y la bebida de la Sabiduría. Comer a la mesa de la Sabiduría y beber su vino es símbolo de que se acepta su mensaje. El motivo de la Sabiduría aparece claro en el cap. 6, donde Jesús es el pan de vida que alimenta a los hombres con su doctrina (una escena localizada en Galilea inmediatamente antes de la Pascua; cf. 6,4). Aquí, en Caná de Galilea, inmediatamente antes de la Pascua (2,13), Jesús da a los hombres vino para que beban en abundancia; y con ello, creen en él sus discípulos. Sobre una base comparativa, parece que el relato de Caná tiene en cuenta el motivo de la Sabiduría, que puede enlazarse perfectamente con el tema de la sustitución, ya que en el Eclesiástico la Sabiduría es equivalente, en muchos aspectos, a la Ley. No son el pan y el vino de la Ley los que alimentan a los hombres, sino Jesús, encarnación de la Sabiduría divina.

En el v. 9 se dice que el maestresala no sabía de dónde venía aquel vino. ¿Hay aquí también un eco del motivo de la Sabiduría? En Job 28,12-20 se evoca poéticamente la ignorancia de los hombres sobre el lugar de donde procede la Sabiduría. En Bar 3,14-15 se incita a los hombres a aprender dónde está la Sabiduría en sus diversos aspectos. Cuando en Juan nos encontremos con la cuestión de la procedencia de Jesús, la relacionaremos con el tema del origen de la Sabiduría; Schnackenburg, 28-29, aplica este enfoque al vino de Caná. La alusión podría resultar demasiado sutil.

3. *El simbolismo de la madre de Jesús, la «mujer», en Caná.* Si en Caná la preocupación primaria es el tema cristológico de la revelación que Jesús hace de su gloria, también existen otros motivos subordinados, como ocurre en otros muchos relatos joánicos. Ahora centraremos nuestra atención en el alcance teológico que puede tener la conversación entre Jesús y su madre. Es posible que la exégesis de Jn 2,4 sea el punto en que se hace más dolorosamente notoria la diferente predisposición teológica de católicos y protestantes. Hay una enorme bibliografía católica sobre este versículo, pero en su mayor parte no supera el nivel de consideraciones piadosas; mientras que casi todos los comentaristas protestantes pasan por alto este versículo, como si juzgaran impensable que María tenga algún papel en la teología joánica. Parece que se anuncian mejores tiempos, a juzgar por la sobriedad con que tratan el sentido mariológico de esta escena Schnackenburg, Braun y otros, así como por las alusiones que se escuchan en círculos protestantes a la importancia de María en la escena joánica; por ejemplo, Bultmann, 81, piensa en la posibilidad de que la escena proceda de círculos interesados en María. El estudio de Thurian no sólo es el mejor entre las valoraciones protestantes de la cuestión mariológica, sino que supera a muchos estudios católicos.

Para iniciar el estudio del simbolismo mariano en Caná empezaremos por fijar nuestra atención ante todo en Ap 12; con ello damos una vez más por supuesto que el Apocalipsis puede utilizarse como testimonio de las ideas e intereses de la escuela joánica (en apoyo de cuanto sigue, cf. A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre xii de l'Apocalypse:* RB 66 [1959] 55-86). En Ap 12 aparece una misteriosa y simbólica figura de «mujer», que ocupa un puesto clave en el drama de la salvación. No cabe duda de que el Apocalipsis nos presenta una actualización cristiana del drama prefigurado en Gn 3,15, donde se establece una enemistad entre la serpiente y la *mujer,* entre la semilla de la serpiente y la de la mujer, y en que la semilla de la mujer entra en conflicto con la serpiente. Según el Apocalipsis, la mujer que sufre dolores de parto da a luz un niño varón que es el Mesías (cf. Ap 12,5 con Sal 2,9) y es arrebatado al cielo. La gran serpiente, explícitamente identificada con la antigua serpiente del Génesis en Ap 12,9, al verse frustrada por la ascensión del niño, se vuelve contra la mujer y el resto de su descendencia (12,17).

Hay acuerdo general en que la mujer del Apocalipsis es un símbolo del pueblo de Dios. Israel es descrito frecuentemente en el AT como una mujer, y sus sufrimientos como dolores de parto (Is 26,17-18; 66,7). En cuanto al NT, el mismo Apocalipsis (19,7) describe a la Iglesia como una esposa. El drama de la mujer, el pueblo de Dios, se desarrolla a lo largo de ambos Testamentos: como Israel, da a luz al Mesías que no puede ser vencido por la serpiente; como Iglesia, permanece en la tierra después de la ascensión, perseguida, pero protegiendo a sus hijos.

Sin embargo, es frecuente en la Biblia que las figuras colectivas estén basadas en personalidades históricas. En consecuencia, el hecho de que la mujer represente al pueblo de Dios no impide que haya una alusión a una mujer en concreto, que sería la base del simbolismo. La mujer que aquí se describe aparece como madre del Mesías, y por ello muchos comentaristas piensan que se alude a María. La figura de Eva según Gn 3,15 es el trasfondo de la mujer descrita en Ap 12, y a propósito de ello es interesante observar que desde los primeros tiempos del cristianismo María ha sido considerada a la vez símbolo de la Iglesia y Nueva Eva (Justino, *Trifón, C, 5;* PG 6,712; Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 22,4; PG 7,959). Cf. una lista completa de referencias en H. de Lubac, *The Splendour of the Church* (Nueva York 1956, cap. IX); un estudio exhaustivo de la mujer de Ap 12 como pueblo de Dios y como María, en B. LeFrois, *The Woman Clothed with the Sun* (Roma 1954).

Volviendo a Juan, advertimos que María aparece en Caná y en otro episodio, concretamente al pie de la cruz cuando recibe por hijo al discípulo amado (19,25-27; cf. comentario a este pasaje). Hay un importante número de paralelos entre Ap 12 y estas escenas de Juan. a) La figura del Apocalipsis se describe como «una mujer», y en ambas escenas joánicas se dirige Jesús a su madre llamándola «mujer», cosa que, como veíamos en la nota, resulta tan singular que necesita una explicación. El término sería inteligible en todos estos casos si la intención de Juan fuera presentar a María como Eva, la «mujer» de Gn 3,15. b) Es indudable que Gn 3 es el trasfondo de Ap 12; ya hemos visto que en Jn 1-2 hay numerosos ecos de los primeros capítulos del Génesis. Más difícil resulta encontrar en el Génesis un trasfondo a Jn 19,25-27, pero lo cierto es que la muerte de Jesús se sitúa en la línea de la gran lucha contra Satanás, predicha en Gn 3, al menos en el sentido en que este pasaje ha sido interpretado por la teología cristiana (cf. Jn 13,1.3; 14,30). Los dolores de parto mencionados en Gn 3,16 y Ap 12,2 podrían relacionarse con la muerte de Jesús, como indicamos en el

comentario a Jn 16,21-22. c) Ap 12,7 menciona el resto de la descendencia de la mujer, contra el que dirige sus ataques el dragón; esto significa que la semilla de la mujer no es únicamente el Mesías, sino que en ella se incluye un grupo más amplio, el de los cristianos. En las dos escenas joánicas en que aparece María, ésta va asociada a los discípulos. En Caná, su intervención se incluye en el marco del perfeccionamiento de la vocación que han recibido los discípulos. (Algunos exegetas ven incluso un paralelo entre la petición de María, relacionada con la primera manifestación que Jesús hace de su gloria ante sus discípulos y la petición de Eva, que es ocasión del primer pecado. Con esto se pone posiblemente en la casualidad de la petición formulada por María un énfasis mayor de lo que entraba en las intenciones del evangelista.) María se convierte en madre del discípulo amado al pie de la cruz, pero aquel discípulo es el modelo del cristiano, por lo que se daría entonces a María una nueva descendencia a la que proteger.

Después de ver la relación existente entre las tres escenas del corpus joánico en que aparece la mujer (María, la madre del Mesías, como símbolo de la Iglesia), podemos intentar la interpretación del diálogo que tiene lugar en Caná. A nivel teológico se advierte que la observación de María, sea o no ésta su intención, va a tener como resultado que Jesús haga un milagro. Pero antes de decidirse a realizar este signo, Jesús manifiesta su repulsa ante la intervención de María; ella no puede tener cometido alguno en su ministerio; en los signos de Jesús debe reflejarse la voluntad soberana del Padre, sin que en ello se mezcle ninguna instancia humana o familiar. Pero si bien es cierto que se niega a María cualquier intervención en el ministerio, también es verdad que le está reservado un papel cuando llegue *la hora* de la glorificación, la hora de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús. Juan ve a María sobre el trasfondo de Gn 3: ella es la madre del Mesías, su papel está en la lucha contra la serpiente satánica, y esa lucha alcanzará su momento culminante cuando llegue la hora de Jesús. Entonces aparecerá María al pie de la cruz y le será confiada la descendencia a la que habrá de proteger en la continua lucha entre Satán y los seguidores del Mesías. María es la Nueva Eva, el símbolo de la Iglesia. Tampoco la Iglesia tiene ningún cometido durante el ministerio de Jesús; lo tendrá después de la hora de su resurrección y ascensión.

La plausibilidad de estas sugerencias acerca del simbolismo de que aparece rodeada la figura de María ha sido apoyada por protestantes como Hoskyns, 530, y Thurian, así como por católicos, entre ellos

Braun y Feuillet. Ha de advertirse que esta interpretación se diferencia claramente de una mariología posterior, en la que se carga el acento sobre la persona de María en sí misma. Creemos que Juan insiste en María como símbolo de la Iglesia. Tanto en Lucas como en Juan, la mariología es sólo incipiente, y se expresa en términos de personalidad colectiva.

4. *El vino selecto de Caná y la eucaristía.* Es posible que otro de los motivos teológicos subyacentes a la escena joánica sea de orden sacramental. Nuestras cautelas acerca del sacramentalismo joánico (cf. Introducción, parte VIII: II) nos obligan a insistir en que si hay aquí un simbolismo eucarístico, será incidental y no deberá exagerarse. En cuanto a otro sacramentalismo, ya argumentábamos en otro lugar, TS 23 (1962) 199-200, contra el intento por parte de algunos autores católicos (Vawter, Stanley, J.-P. Charlier, Galot) de ver en el relato de Caná una referencia al matrimonio como sacramento. Sugerir que la fiesta de bodas de Caná es una prefiguración de las nupcias del Cordero (Ap. 19,9), en el mismo sentido en que María es símbolo de la Iglesia como esposa de Cristo, sería no sólo establecer un simbolismo confuso (María y Jesús no se casan en Caná), sino también recargar el alcance de un episodio incidental. Rechazamos igualmente el intento de ver un simbolismo bautismal en Caná (por ejemplo, Niewalda, 166). Si bien es reemplazada el agua de las purificaciones de los judíos, no lo es por el agua del bautismo cristiano, sino por vino.

Mayor atención merece la sugerencia (Clemente de Alejandría, Cirilo de Jerusalén, Cipriano) de que el «vino selecto» de Caná puede tener la intención de recordar a los lectores del evangelio el vino de la eucaristía. Este simbolismo sería secundario, pues el significado primario del vino es el don de la salvación que trae consigo Jesús; otros simbolismos de ese mismo don son la luz, el agua y el alimento. ¿En qué criterios externos e internos se funda la posibilidad de esta interpretación? *Externamente,* una pintura de una catacumba de Alejandría, del siglo II-III, une Caná y la multiplicación de los panes, es decir, el pan y el vino (Niewalda, 137); por otra parte, en Juan la multiplicación de los panes tiene indudables resonancias eucarísticas. Ireneo (*Adv. haer.,* III, 16, 7), hablando de Caná, dice que María quería anticiparse a participar de la «copa de la recapitulación», y esta frase parece ser una referencia a la copa eucarística (Sagnard, SC 34, 295-97). *Internamente,* el mismo evangelio establece una conexión entre la escena de Caná y la hora, que empezará formalmente con la última cena (13,1). Por otra parte, el hecho de que la escena de Caná (2,13), la multiplicación de los panes (6,4) y la última cena tengan lugar inmediatamente antes de la Pascua, parece establecer una conexión entre los tres sucesos, lo que permitiría asociar el vino de Caná con el pan de la multiplicación, como una anticipación simbólica del pan y el vino eucarísticos. Otros relacionan la presencia de María en Caná y luego al pie de la cruz, cuando la *sangre* brotó del costado de Cristo (Kilmartin, *art. cit.).* El hecho de que el vino sea la sangre de la uva (Gn 49,11; Dt 32,14; Eclo 1,15) ha sido también invocado. También es cierto que el «vino selecto» que ha sustituido al agua de las purificaciones de los judíos, podría representar el elemento purificador en la concepción cristiana («La sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado»; 1 Jn 1,7). Sin embargo, estos indicios internos de intención sacramental son, en su mayor parte, alusiones poéticas que tan sólo fundamentan la *posibilidad* de una interpretación eucarística.

BIBLIOGRAFÍA

M. E. Boismard, *Du Baptême à Cana* (París 1956) esp. 133-59.

F. M. Braun, *La Mère des fidèles* (París ²1954). Mariología joánica.

A. Bresolin, *L'esegesi di Giov. 2,4 nei Padri Latini:* «Revue des Etudes Augustiniennes» 8 (1962) 243- 73.

J. P. Charlier, *Le Signe de Cana* (Bruselas 1959).

J. D. M. Derrett, *Water into Wine:* BZ 7 (1963) 80-97.

R. J. Dillon, *Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account (Jn 2,1-11):* CBQ 24 (1962) 268-96.

A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana:* ETL 36 (1960) 5-22.

P. Gächter, *Maria in Kana:* ZKT 55 (1931) 351-402.

E. Haible, *Das Gottesbild der Hochzeit von Kana:* «Münchener Theologische Zeitschrift» 10 (1959) 189-99.

E. J. Kilmartin, *The Mother of Jesus Was There:* ScEccl 15 (1963) 213-26.

J.-P. Michaud, *Le signe de Cana dans son contexte johannique:* «Laval Théologique et Philosophique» 18 (1962) 239-85; 19 (1963) 257-83.

J. Michel, Bemerkungen zu Joh. 2,4: Bib 36 (1955) 492-509.

J. Reuss, *Joh 2,34 in Johannes-Kommentaren der griechischen Kirche,* en NTAuf 207-13.

R. Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu* (Friburgo 1951).

M. Thurian, *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Église* (Taizé 1963) esp. 176ss.

7. *JESÚS VA A CAFARNAÚN* (2,12)

Pasaje de transición

2 [12]Después de esto bajó a Cafarnaún con su madre, sus parientes y sus discípulos y se quedaron allí unos cuantos días.

NOTAS

2,12. *Después de esto.* No es la vaga expresión *meta tauta,* sino la más precisa *meta touto.* Bernard I, 83, y Lagrange, 63, lo toman en el sentido de que supone una secuencia cronológica real; Bultmann, 85[6], y Barrett, 162, afirman que no hay diferencia entre ambas expresiones y que adolecen de la misma vaguedad.

bajó. Caná se encuentra en la zona montañosa, mientras que Cafarnaún se halla situada junto al lago, bajo el nivel del Mediterráneo.

parientes. Literalmente, «hermanos». Los manuscritos más tardíos dicen «sus», mientras que los papiros Bodmer favorecen la omisión del posesivo. La tradición sinóptica conoce por sus nombres (Santiago, José o Josés, Simón, Judas; cf. Mt 13,55; Mc 6,3) a un grupo de «hermanos» de Jesús, pero Juan no da sus nombres. ¿Son estos *adelphoi* hermanos de sangre de Jesús? El término griego *adelphos* se refiere normalmente a un verdadero hermano. El hebreo *'aḥ* puede aplicarse a los parientes masculinos en diverso grado (hermano, medio hermano, primo, cuñado), y los LXX usan *adelphos* para expresar todos estos matices diversos; cf. BAG 15; J. J. Collins, TS 5 (1944) 484-94. Los cristianos que aceptan la tradición antigua de que María permaneció siempre virgen, estiman que estos *adelphoi* eran medio hermanos de Jesús (hijos de José por un matrimonio anterior: teoría de Epifanio) o primos (hijos de un hermano de José o de una hermana de María: teoría de Jerónimo). El anglicano Bernard I, 85, comenta: «Resulta difícil entender que la doctrina de la virginidad de María hubiera podido desarrollarse a comienzos del siglo II si sus cuatro hijos, que serían bien conocidos, ocupaban puestos destacados en la comunidad cristiana, siendo además uno de ellos obispo de Jerusalén.» Cf. nota a 19,25.

y sus discípulos. El Códice Sinaítico omite estas palabras, y lo mismo cabe decir de las versiones antiguas. Algunos sugieren que originalmente el término «hermanos» se refería a los discípulos (como en 19,17), y que algún copista, creyendo que con él se aludía a los parientes de Jesús, añadió «sus discípulos» como grupo distinto. En apoyo de esta idea es curioso que encontremos en este lugar a los «hermanos» de Jesús, siguiéndole con su madre y los discípulos, que creían en él, cuando la verdad es que los «hermanos» aparecen como incrédulos (7,5) en la tradición evangélica del ministerio.

se quedaron. Algunos manuscritos antiguos tienen «se quedó». Es posible que un copista entendiera el «ellos» como si implicara que todo el grupo de los que le seguían marchó luego a Jerusalén, y en consecuencia cambió la frase y puso el verbo en singular, para adaptar esta sentencia a lo que sigue en 2,13, donde es *Jesús* el que marcha a Jerusalén.

unos cuantos días. Bultmann, 85[5], lo interpreta como un intento de armonización con 2,13.

COMENTARIO

El número de variantes textuales con que se presenta este versículo indica lo confuso de su redacción. Véase un estudio más detallado en nuestro artículo de CBQ 24 (1962) 11-13, o en NTE 156-58. La tradición joánica no consigna una actividad prolongada de Jesús junto al lago (únicamente el cap. 6), mientras que para los sinópticos, Cafarnaún es el cuartel general y el hogar de Jesús durante los primeros tiempos de su ministerio. Es difícil tratar este versículo como un nexo efectivo entre Caná y la siguiente escena de Jerusalén, ya que la marcha a Jerusalén pasando por Cafarnaún exigiría desviarse mucho.

Este versículo tiene ecos en la tradición sinóptica. Lc 4,31 menciona la bajada de Jesús a Cafarnaún, después de su fracaso inicial en Nazaret (cf. también Mt 4,13). Todos los sinópticos (Mc 3,31 y par.) recogen la noticia de que la madre de Jesús y sus parientes fueron (desde Nazaret) a Cafarnaún para ver lo que estaba haciendo allí, posiblemente porque habían oído hablar del ambiente hostil que se estaba formando en torno a su persona (Mc 3,21). Se ha sugerido que el redactor de Juan tomó la noticia del v. 12 de una mezcla de los datos contenidos en los sinópticos, para armonizar a Juan con éstos. Sin embargo, el vocabulario del v. 12 no es el mismo que el de los diversos paralelos sinópticos. En consecuencia, si este versículo es posiblemente adición de un redactor, tal vez lo tomara de una tradición inde-

pendiente, que hasta podría ser la tradición joánica primitiva que aún no habría sido incorporada a la narración (cf. Dodd, *Tradición*, 241 y 335-364).

En cualquier caso, si este versículo representa un intento de armonizar las cronologías joánica y sinóptica, no logra su propósito. Todo lo que, según los sinópticos, tiene lugar en Cafarnaún, sucede *después* del encarcelamiento de Juan Bautista (Mc 1,14; Mt 4,12); pero en Juan este versículo precede a la detención de Juan Bautista, que en 3,23; 4,1, permanece aún activo.

8. *LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO DE JERUSALÉN* (2,13-22)

2 [13]Como se acercaba la Pascua de los judíos, Jesús subió a Jerusalén. [14]En el templo encontró a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas y a los cambistas instalados. [15]Hizo un azote de cordeles y los echó a todos del templo con las ovejas y bueyes; desparramó las monedas y volcó las mesas de los cambistas; [16]y a los que vendían palomas les dijo: «Quitad eso de ahí: no convirtáis la casa de mi Padre en un mercado.» [17]Sus discípulos se acordaron de lo que dice la Escritura: «La pasión por tu casa me consumirá.»

[18]En vista de aquello intervinieron los judíos, preguntándole: «¿Qué signo nos das para obrar así?» [19]Jesús contestó: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré.» [20]Los judíos replicaron: «Cuarenta y seis años ha costado construir este templo, y ¿tú vas a levantarlo en tres días?» [21]Pero el templo de que él hablaba era su cuerpo. [22]Cuando resucitó se acordaron los discípulos de lo que había dicho y dieron fe a la Escritura y a estas palabras de Jesús.

NOTAS

2,13. *de los judíos.* Esta misma expresión modifica a «Pascua» en 6,4 y 11,55, y a «Tabernáculos» en 7,2. Podría indicar cierta hostilidad con respecto a aquellas festividades, que estaban destinadas a ser reemplazadas por Jesús. Sobre la posibilidad de una Pascua cristiana, cf. cap. 6.

Pascua. Ésta es la primera de las tres Pascuas que se mencionan en Juan (6,4; 11,55). Algunos investigadores estiman que poseen un valor puramente simbólico, mientras que otros aceptan el valor cronológico de estas noticias y atribuyen al ministerio de Jesús una duración de al menos dos años. Si la localización de esta escena por los sinópticos, a continuación de la última Pascua de la vida de Jesús, fuese correcta y si el lugar que el episodio ocupa en Juan fuese el resultado de una trasposición redaccional, aún sería posible que la tradición joánica hubiera conservado el recuerdo de un viaje de Jesús a Jerusalén, con ocasión de una Pascua a comienzos de su ministerio, y que éste fuese originalmente el trasfondo del cap. 3.

Jesús. El nombre personal aparece diversamente colocado en los distintos manuscritos. Es posible que, antes de ser añadido el v. 12, el sujeto original fuese simplemente «él», cosa que no implicaría ambigüedad alguna, a continuación del v. 11. La inserción del v. 12 pudo inducir a los copistas a explicitar el sujeto, poniendo «Jesús», para mayor claridad.

subió. Es el verbo que se usa normalmente para indicar un viaje a Jerusalén, situada sobre una montaña.

templo. El *hieron,* que es la explanada exterior del templo, o atrio de los gentiles. El templo propiamente dicho, el edificio o santuario *(naos),* se menciona en los vv. 19-21.

bueyes, ovejas y palomas. Eran los animales que se vendían para ser sacrificados; las palomas y los pichones eran el sacrificio que ofrecían los pobres (Lv 5,7), y quizá esto explique el trato menos duro que reciben sus vendedores. Sólo Juan menciona los animales de mayor tamaño.

cambistas. No se admitían los denarios romanos o las dracmas áticas para el pago del tributo del templo, consistente en medio siclo (Mt 17,27; medio siclo equivalía a dos denarios o didracma), a causa de las efigies imperiales o paganas que ostentaban. Los cambistas cambiaban estas monedas por acuñaciones legales tirias, y reportaban una pequeña ganancia en la transacción.

15. *un azote de cordeles.* En las versiones antiguas se dice *«una especie de* azote...»; los papiros Bodmer confirman esta lectura. En el templo no se podía entrar llevando armas o palos. Jesús pudo hacerse este látigo con los cordeles que se usaban para atar a los animales. Sólo Juan menciona este detalle.

los echó a todos. Al parecer, Jesús utilizó el látigo contra los mercaderes.

con las ovejas y bueyes. Bultmann, 86[10], considera esta frase como una adición secundaria, y sugiere que el resto de este versículo, así como la primera parte del v. 16, se tomaron de Mc 11,15 o Mt 21,12. En esta frase aparece la partícula ilativa *te,* poco frecuente en Juan.

volcó. Los testimonios textuales varían entre diversos verbos griegos; ello refleja probablemente un intento de armonización con los sinópticos.

16. *la casa de mi Padre.* El templo es descrito frecuentemente en el AT como «la casa de Dios»; igualmente en Mc 2,26. En Lc 2,49 tenemos la misma idea que en Juan.

mercado. Literalmente, «una *casa* de mercado»; adviértase el juego de palabras con «casa».

17. *se acordaron.* ¿En este momento, o después de la resurrección, como en el v. 22? Haenchen, *art. cit.,* considera adición redaccional este versículo.

consumirá. El futuro es la lectura correcta, aunque las versiones antiguas y algunos manuscritos lo acomodan al «ha consumido» del TM y los LXX (?) de Sal 69,9.

18. *los judíos.* Tenemos aquí un buen ejemplo del uso joánico, pues el paralelo sinóptico (Mc 11,27 y par.) habla de los sumos sacerdotes, escribas y ancianos del pueblo.

signo. Sobre el uso habitual de «signo» en Juan, cf. Apénd. III; aquí, sin embargo, significa una prueba apologética de carácter milagroso destinada a los incrédulos, como en los sinópticos cuando los escribas, fariseos, saduceos y Herodes (Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8) piden signos. Este uso arranca probablemente del uso veterotestamentario ocasional de «signo», como una prueba divina de credibilidad. Jesús nunca cede a ese tipo de demandas.

para obrar así. Compárese con Mc 11,28 y par. (después de la purificación del templo): «¿Con qué autoridad actúas así?»

19. Destruid. Dodd, *Interpretación, 304*[11], indica que el uso del imperativo con valor condicional (= si destruís) es un semitismo que podría avalar la antigüedad de esta formulación joánica de la sentencia. Sin embargo, como advierte Bultmann, 88, este imperativo expresa algo más que una simple condición; es el imperativo irónico que aparece en los profetas (Am 4,4; Is 8,9); significa: «Seguid adelante, haced eso y veréis lo que ocurre.»

templo. Naos; cf. nota al v. 14.

20. *cuarenta y seis años.* Josefo, *Ant.,* XV,11,1; 380, dice que la reconstrucción del templo se inició el año 18 de Herodes el Grande (20/19 a. C.; esta fecha es más de fiar que la del año 15 de Herodes, que aparece en *Guerra,* I,21,1; 401). Contando a partir de esta indicación cronológica, llegamos al año 27/28 d. C., o más exactamente a la Pascua del año 28. Son bien conocidas las dificultades que entraña la fijación de una cronología para el ministerio de Jesús, pero esta fecha concuerda perfectamente con la que aparece en Lc 3,1, que fija el ministerio de Juan Bautista en el año 15 de Tiberio (octubre del año 27 hasta el 28, conforme al calendario sirio). La fecha que da Juan se refiere evidentemente al templo; sin embargo, como Juan dice que el templo es el cuerpo de Jesús, y a la vista de 8,57 («Todavía no tienes cincuenta años»), Loisy y otros toman la cifra 46 como la de los años que tenía Jesús, sugiriendo que moriría a la edad de cincuenta años. El hecho de que el valor numérico de las letras del nombre de Adán sume 46 fue la base de la interpretación dada por muchos Padres, especialmente Agustín, que vieron en esa cifra una referencia a la naturaleza humana de Jesús; cf. Vogels. Aunque no consideremos los «cuarenta y seis años» como una referencia a la edad de Jesús, no excluimos en modo alguno la posibilidad de que Jesús fuese mucho mayor de lo que parece indicar la frase lucana: «unos treinta años» (3,23).

ha costado. Literalmente, «costó», en aoristo. El templo no estuvo terminado hasta el año 63 d. C., bajo el procurador Albino (Josefa, *Ant.,* XX,9,7; 219). Algunos quieren ver aquí un flagrante error del evangelista al dar por terminada la construcción en el año 28 d. C. Nosotros entendemos el aoristo en sentido complexivo, como referido a todo el proceso de la construcción, que aún no estaba terminada. Un paralelo perfecto puede verse en la versión de los LXX de Esd 5,16: «... desde entonces hasta ahora [el templo] se viene construyendo [en aoristo del mismo verbo] y aún no está terminado.» Cf. también Jn 4,3 (nota), 20 («daban culto»).

21. *hablaba.* El imperfecto podría ser modal: «quería referirse».

el templo. Hay algún fundamento patrístico para omitir esta expresión; la lectura sería entonces «Pero él hablaba de su cuerpo» (Taciano, Ireneo, Tertuliano, Orígenes).

22. *cuando resucitó.* Literalmente, «cuando hubo sido resucitado [por el Padre]» o «cuando él hubo resucitado». *Egerthē* tiene forma pasiva, pero el significado puede ser pasivo o intransitivo (ZGB § 231; C. F. D. Moule, *Idiom Book of New Testament Greek* [Cambridge [2]1963] 26). En los evangelios más antiguos es probable que deba preferirse la pasiva, en consonancia con las 19 veces que el NT dice que Dios Padre resucitó a Jesús de entre los muertos. Pero en el cuarto Evangelio ya se ha establecido claramente que el poder del Padre es el poder de Jesús (10,17-18).

la Escritura. No está claro si se hace referencia al AT en general o a un pasaje determinado, por ejemplo, a Sal 16,10 o quizá a Sal 69,9, citado en el v. 17. Los apóstoles hallaron en seguida en su predicación testimonios del AT en favor de la resurrección (1 Cor 15,4: «...que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras»).

COMENTARIO

Comparación entre los relatos sinóptico y joánico

La escena que narra Juan tiene paralelos en tres relatos sinópticos distintos. 1) Los sinópticos describen una purificación semejante del templo durante la única estancia de Jesús en Jerusalén, justamente antes de su muerte. En Mt 21,10-17 y Lc 19,45-46, Jesús la lleva a cabo el mismo día en que entró triunfalmente en Jerusalén; en Mc 11,15-19 lo hace al día siguiente. 2) Cuando Jesús lleva a cabo la purificación, nadie plantea objeción alguna a su acción, pero algún tiempo después le preguntan los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos: «¿Con qué autoridad haces estas cosas?» (Mc 11,27-28 y par.). Jesús se niega a responder mientras no se definan ellos mismos en relación con Juan Bautista. 3) Cuando comparece Jesús ante el Sanedrín, unos testigos falsos testifican que Jesús amenazó con destruir el templo y reedificarlo en tres días (Mc 14,58; Mt 26,61). Podemos escuchar otros ecos de esta amenaza atribuida a Jesús, en los gritos de los que pasaban al pie de la cruz (Mc 15,29; Mt 27,40). Reaparece también en el juicio de Esteban, según Hch 6,14 (la única referencia lucana).

Los relatos sinópticos, aunque no concuerden perfectamente entre sí, presentan notables diferencias con respecto a Juan. Las examinaremos al tratar de la cronología y al referirnos a la verosimilitud de que Juan haya recogido una tradición independiente y digna de crédito.

Cronología. ¿Al principio o al final del ministerio? Más adelante nos ocuparemos de si es verosímil la acción que se atribuye a Jesús. Suponiendo, por el momento, que se trata de un hecho histórico, ¿qué situación cronológica resulta más plausible? Parece obvio que no podemos intentar una armonización de Juan y los sinópticos, suponiendo que hubo dos purificaciones del templo. No sólo ambas tradiciones describen básicamente la misma acción, sino que tampoco resulta verosímil que se permitiera, por dos veces, semejante afrenta pública al templo. Examinemos los argumentos aducidos en favor de la datación de Juan y de la que suponen los sinópticos.

Muchos investigadores (J. Weiss, Lagrange, McNeil, Brooke, J. A. T. Robinson, V. Taylor) piensan que la datación joánica es la más plausible. Indican que en la tradición sinóptica no hay más que un viaje a Jerusalén, el que precede inmediatamente a la muerte de Jesús, y como el templo está en Jerusalén, estos tres evangelistas no tienen más remedio que situar la escena en esta ocasión. El esquema joánico, que incluye varios viajes a Jerusalén, permitía situar la escena justamente en el momento en que sucedió. Se ha dicho también que los sinópticos contienen algunos indicios reveladores de que la escena tuvo lugar mucho antes. Por ejemplo, vemos que al responder a la pregunta sobre los motivos que tiene para actuar de aquel modo, Jesús plantea a su vez la cuestión de Juan Bautista. ¿No indicaría esto que el ministerio de Juan Bautista estaba en la memoria de todos, por tratarse de algo reciente? De aquí se seguiría que la cronología de Juan es la más segura. Por otra parte, cuando los testigos aducen en el juicio contra Jesús las palabras de éste acerca del templo, no consiguen recordarlas

bien, como si hubieran sido pronunciadas mucho tiempo atrás; según la cronología de Juan, habrían pasado al menos dos años.

Otros investigadores (Bernard, Hoskyns, Dodd, Barrett, Lightfoot) se muestran favorables a la cronología sinóptica. Entienden que una ofensa tan grave al culto público del templo hubiera obligado a los sacerdotes a tomar inmediatamente medidas contra Jesús. Según la cronología sinóptica deciden en seguida darle muerte, mientras que conforme a la cronología de Juan se le permite actuar libremente todavía durante dos años al menos, y lo que es más, visitar el templo varias veces durante ese tiempo. Se indica también que para llevar a cabo la purificación del templo, Jesús debía estar respaldado por alguna forma de reconocimiento público en su calidad de profeta y por numerosos seguidores. Aquel reconocimiento y aquellos seguidores se explican en la cronología sinóptica, cuando Jesús entra triunfalmente en Jerusalén al final de su ministerio, pero no ocurre así en el relato joánico, en que Jesús se halla al comienzo de su actividad pública.

Quizá podamos dar una solución en que se responda a los más decisivos argumentos de ambas partes. Si Juan presenta paralelos con varias escenas sinópticas ¿no es posible que Juan nos ofrezca la secuencia correcta de una de estas escenas, pero no de la(s) otra(s)? El mejor argumento en favor de la cronología joánica es la sentencia acerca de la destrucción del templo; los mejores argumentos en favor de la cronología sinóptica son los relativos a la misma escena de la purificación del templo. Sugerimos como hipótesis plausible que, con ocasión de su primer viaje a Jerusalén y al templo a principios de su ministerio, Jesús pronunció una advertencia profética acerca de la destrucción del santuario. Los sinópticos aportan el testimonio de que más tarde se recordó y utilizó contra Jesús aquella advertencia, aunque no nos dicen en qué momento preciso se pronunció. Por otra parte, parece verosímil que la purificación del templo por Jesús tuviera lugar en los últimos días de su vida.

¿Por qué se sitúa la purificación del templo en los comienzos del relato joánico? Sugerimos que la labor redaccional del evangelio indujo a trasponer la escena fuera de su contexto original, que la relacionaría con los días que precedieron inmediatamente a la prisión de Jesús. Veremos en su momento que la historia de Lázaro, que probablemente es una adición tardía en el lugar que actualmente ocupa en Juan, pasó a convertirse en este evangelio en motivo principal de la detención de Jesús, desplazando a todos los demás factores que pudieron contribuir a desencadenar la tragedia. Si la inserción de la historia de Lázaro causó el desplazamiento de la escena de la purificación, ¿qué cosa más lógica que unirla a una sentencia contra el templo, que aparecía al principio del relato joánico? El hecho de que el primer viaje de Jesús a Jerusalén tuviera lugar con motivo de la Pascua, pudo también contribuir a la nueva localización de la escena, que habría estado relacionada con la última Pascua de la vida de Jesús. Incluso la nueva localización presenta un interés teológico. Juan Bautista, que tanto destaca en el primer capítulo de Juan, dio cumplimiento a la primera parte del anuncio de Mal 3,1: «Yo envío mi mensajero a prepararme el camino.» A continuación se dice: «De pronto entrará en el templo el Señor que buscáis», frase que tiene cumplimiento en la secuencia actual de Juan. Todo esto es hipotético, pero hace sentido.

Independencia del relato joánico y confianza que merece. Como antes indicábamos, los relatos sinópticos de las diversas escenas difieren entre sí en cuanto a los detalles. ¿Cuál de ellos merece mayor confianza? Braun piensa que Mateo; Haenchen prefiere a Marcos; Mendner está más a favor de Lucas. Este mismo desacuerdo nos encontramos acerca de si el relato de Juan es una adaptación de uno u otro de los relatos sinópticos (así Mendner), si representa una tradición independiente similar al relato sinóptico (Haenchen, Dodd), o si se inspira en un relato precanónico que también ha sido utilizado por los sinópticos (Buse). Examinemos detalladamente este problema.

1. La purificación del templo (2,13-17). Hay varios rasgos peculiares de Juan, como la presencia de los bueyes y las ovejas, la confección del látigo, las palabras atribuidas a Jesús. Mendner, 104, piensa que la presencia de bueyes y ovejas en el templo no tiene carácter histórico, ya que las fuentes judías no mencionan semejante práctica. Mishnah *Shekalim,* 7,2, no aclara realmente en qué lugar estaban los establos de los vendedores de ganado, mientras que Epstein, *art. cit.,* indica que la presencia de animales dentro del recinto del templo no debía de ser cosa normal, pues si se soltaban podían llegar hasta el santuario y profanarlo. Sugiere que el lugar en que normalmente se celebraría el trato de ganados estaría en el valle del Cedrón o en las faldas del Monte de los Olivos (el *Ḥanûth,* o mercado). Indica que en el año 30 el Sanedrín trasladó el lugar de sus reuniones de la zona del templo al mercado. Epstein sugiere que esto fue consecuencia de la rivalidad surgida entre el sumo sacerdote Caifás y el Sanedrín, y que para vengarse de los mercaderes del *Ḥanûth,* que habían acogido a sus enemi-

gos, Caifás permitió a otros mercaderes rivales instalar sus hatos de animales dentro del recinto del templo. Esta teoría invalida las objeciones contra la exactitud de Juan.

En cuanto al látigo, cf. nota sobre el v. 15. Sobre la cita de Sal 69,9 en el v. 17, téngase en cuenta que este salmo es uno de los más usados en los testimonios a favor de Jesús, y que Juan pudo muy bien aducir esta referencia como intento de dar una interpretación a esta escena. La sentencia del v. 16 es, como veremos, una alusión implícita a Zac 14,21, del mismo modo que las palabras de Jesús en los sinópticos son una alusión aún más clara a Is 56,7 y Jr 7,11. Todo lo que a partir de aquí puede demostrarse es que las dos tradiciones se apoyaron en una combinación distinta de testimonios, lo que está a favor de una formación independiente (así Dodd, *Tradición,* 167).

Por otra parte, son muchos los rasgos que Juan comparte con los sinópticos: *la localización en el templo, la expulsión de los vendedores de palomas, el volcar las mesas de los cambistas, la alusión al templo como «casa».* Son muchos los términos griegos idénticos, como para suponer que entre las dos tradiciones haya una semejanza puramente accidental. Si encontramos que los detalles peculiares de Juan pueden ser auténticos, la solución lógica será pensar que los distintos relatos se inspiraron en una fuente común, que en cada una de las tradiciones fue adaptada y ampliada con noticias adicionales.

2. La interpelación de las autoridades judías (2,18). La anterior sugerencia recibe nuevo apoyo si atendemos al v. 18 de Juan. Como antes indicábamos, en los sinópticos (Mc 11,27-28) aparece la interpelación dirigida a Jesús separada del acto mismo de la purificación (Mc 11,15-17); sin embargo, la interpelación parece referirse a la purificación de la explanada del templo. Como sugieren Buse y Dodd, es posible que el material intercalado entre ambas escenas en Marcos haya separado en dos lo que originalmente formaba una sola escena. Si ello es cierto, la secuencia actual de Juan es, con toda verosimilitud, la que se supone anterior a Marcos.

3. La profecía de la destrucción del templo (2,19). En este punto nos hallamos ante un inconveniente para comparar la sentencia tal como aparece en Juan y en los sinópticos; y es que en éstos aparece siempre en labios de los enemigos de Jesús, que, al menos en un caso, son *falsos* testigos. Algunas de las divergencias con respecto a la forma de la sentencia en Juan pueden atribuirse a la intención de falsearla. Veamos las distintas formulaciones:

Los falsos testigos en el juicio:
Mc 14,58: «Yo destruiré este templo edificado por hombres, y en tres días construiré otro no edificado por hombres.»
Mt 26,61: «Puedo derribar el templo de Dios y reconstruirlo en tres días.»
Los circunstantes en la crucifixión:
Mc 15,29 y Mt 27,40: «Tú que destruías el templo y lo reconstruías en tres días.»
Los falsos testigos que atribuyen estas palabras a Esteban:
Hch 6,14: «Ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar.»
El mismo Jesús:
Jn 2,19: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré.»

«Destruir» está expresado en todas las citas no joánicas por *katalyein,* mientras que Juan usa *lyein.* «En tres días» aparece en la escena del juicio con *dia triōn hēmerōn;* la escena de la crucifixión y Juan usan *en trisin hēmerais,* una expresión menos elegante. (Ninguna de estas formulaciones está abiertamente relacionada con la resurrección, pues la frase habitual para ésta es «al tercer día» o «pasados tres días».)

Una importante diferencia en las formas de la sentencia consiste en que Juan usa *egeirein,* «levantar», mientras que los sinópticos dicen *oikodomein,* «reconstruir». Este último verbo puede aplicarse únicamente a un edificio, mientras que el primero es término de construcción, pero también puede referirse a la resurrección de un cuerpo. La elección de este verbo por Juan está de acuerdo con su interpretación teológica. Otra diferencia está en que Juan usa el imperativo, «destruid», que hace recaer la responsabilidad de la destrucción del templo sobre las autoridades judías. En todas las demás versiones es Jesús el que destruye el templo, y ello refleja indudablemente la forma en que los enemigos de Jesús entendieron las palabras de éste.

Todos los evangelistas han de enfrentarse con la dificultad de que Jesús no cumplió al pie de la letra la promesa que va implícita en esta sentencia. En relación con las formas no joánicas, Jesús no destruyó de hecho el templo; en relación con todas las formas de la sentencia, Jesús no reedificó el templo. Quizá sea éste el motivo de que Lucas omita sin más la sentencia. La solución de Mateo aparece en el verbo matizado, «Soy capaz...»; Marcos y Juan ven un sentido figurativo en la promesa. Marcos introduce una distinción entre el templo edificado por mano de hombres y otro templo no construido con las manos; Juan reinterpreta la sentencia de modo que se refiera a la muerte y resurrección de

Jesús. Así, mientras Marcos habla de dos templos distintos, Juan parece dar a entender que en las dos partes de la sentencia se habla del mismo templo. Dodd, *Tradición,* 100-101, tiene razón al afirmar que no hay realmente pruebas de que la forma joánica de la sentencia dependa de la forma sinóptica.

El alcance global de estas observaciones consiste en que los materiales de Jn 2,13-22 no están tomados de los sinópticos, sino que representan una tradición independiente y paralela con respecto a la tradición sinóptica. Cada una de estas tradiciones tiene su propio desarrollo teológico, y algunas de las estrechas semejanzas que entre ellas cabe observar, se explican perfectamente suponiendo que todas dependen de una forma anterior del relato.

Interpretación joánica de la escena

El evangelista ha tenido buen cuidado de advertirnos en el v. 22 (y quizá en el v. 17) que su interpretación teológica de la escena va mucho más allá de lo que todos entendieron cuando sucedió. Hemos de investigar, por consiguiente, lo que significó para los presentes y el sentido que luego habría de adquirir en la posterior teología neotestamentaria.

El alcance original de la escena. El gesto de Jesús al purificar el templo parece tener el mismo significado para los sinópticos que para Juan; en concreto, el de una protesta semejante a las que hicieron los antiguos profetas contra la profanación de la casa de Dios, y como un signo de que estaba próxima la purificación mesiánica del templo. Esta idea encaja, por lo que se refiere a Juan, entre los motivos que se aprecian en Caná: la sustitución de las instituciones judías, y la abundancia de vino que presagia los tiempos mesiánicos. Por lo que respecta a los sinópticos, la purificación se sitúa dentro de un conjunto de escenas que vienen a ser como una advertencia sobre el rechazo de Israel; por ejemplo, Lc 19,41-44, que precede inmediatamente a la purificación, predice la destrucción de Jerusalén; en Mt 21,18-22, a la purificación siguen la maldición lanzada sobre la higuera y la parábola de los viñadores malvados (21,33-41).

¿Pudieron entender este significado quienes vieron con sus propios ojos la purificación del templo? Si la acción de Jesús fue interpretada como la supresión de un abuso, hubiera sido fácil recordar el ejemplo de los profetas del AT e interpretar a su luz lo que Jesús había

hecho. Pero ¿se trataba realmente de un abuso? Ya hemos aludido a la tesis de Epstein, en el sentido de que la presencia de animales en el templo era una innovación introducida por Caifás. No resulta fácil entender como un abuso la presencia de los cambistas, a menos que éstos, en la práctica, cobraran comisiones abusivas o sobornaran a los sacerdotes. La corrupción de la familia sacerdotal de Anás era notoria, pero cualquier insinuación de soborno va más allá de los datos aportados por los evangelios. Los evangelistas parecen dar a entender que la acción de Jesús tuvo sus razones, pero no explicitan los motivos.

Si la tradición dio en lo cierto, la acción de Jesús tendría precedentes en el AT. Un profeta como Jeremías, al que Jesús se parecía en muchos aspectos (Mt 16,14), había advertido a los sacerdotes de su tiempo que el templo se había convertido en una guarida de ladrones (Jr 7,11; el mismo texto que Mateo y Marcos consignan para explicar la acción de Jesús). Profetizó que Dios destruiría el santuario de Jerusalén, lo mismo que había destruido el de Silo. La segunda parte de Zacarías (14,21), escrita sobre el trasfondo del templo postexílico, prometía que en el soberano «día del Señor» todo sería santo en Jerusalén, y que en el templo no se vería *ningún mercader;* éste parece ser el texto del AT al que implícitamente se alude en el relato de Juan (2,16). En Mal 3,1, que, como veíamos, también pudo tenerse en cuenta en el relato joánico, la intervención del Señor en el templo sigue a un duro castigo de los abusos cometidos en el culto levítico. Is 56,7, citado en Marcos y Mateo, proclama el ideal profético de que el templo ha de convertirse en casa perfecta de oración sobre la montaña santa, que atraerá a todas las naciones del mundo. De este modo, una acción como la de purificar el templo, llevada a cabo por Jesús para corregir ciertos abusos, pudo ser perfectamente entendida a la luz de la convicción de que era un profeta y aún el Mesías. Cf. otros textos en Ag 2,7-9; Miq 3,12; Eclo 36,13-14. Algunos años más tarde, otro Jesús, Jesús bar Ananías, lanzaría un ataque público contra el templo y advertiría de su destrucción, concretamente en el año 62 d. C. (Josefo, *Guerra, VI, 5,3;* 300ss). Hay una tradición rabínica (TalBab *Gittim,* 56a; Midrash Rabbah sobre Lam 1,5 31) de que Rabí Sadok empezó a ayunar el año 30 d. C. para prevenir la destrucción de Jerusalén; esto significaría que en tiempos de Jesús cundían los temores de que el templo sería destruido.

Algunos han sugerido que el relato joánico de la purificación del templo con tan desatada violencia demuestra una más radical oposición al templo por parte de Jesús, una oposición cuyas intenciones ten-

derían a suprimir el templo más que a purificarlo. Por ejemplo, al echar fuera a los animales, Jesús no estaría protestando simplemente por su presencia en el templo, sino que expresaría su repulsa hacia los sacrificios con tales víctimas. Hay pasajes de Mateo (9,13; 12,17) en que va implícita la segunda actitud; sin embargo, aquí se trata probablemente de un punto de vista cristiano posterior, ya que los primeros cristianos no veían dificultad alguna en ofrecer sacrificios en el templo. Que Juan haya hecho más profunda la oposición al templo, al narrar la purificación, es perfectamente posible, ya que Juan pertenece a una rama de los escritos neotestamentarios (también Hebreos; y el discurso de Esteban en Hch 7,47-48) que muestran una fuerte oposición al templo. Cullmann, *art. cit.,* relaciona esta postura con el movimiento helenista (Hch 6) y señala que había sentimientos parecidos entre otros grupos de Israel, como los esenios de Qumrán y los samaritanos. Nos extraña mucho, sin embargo, que se pueda atribuir a Jesús esta radical oposición al templo, pero no hemos de olvidar, en todo caso, que se le insultó llamándole samaritano (Jn 8,48).

La segunda parte de la escena contada por Juan se refiere a la afirmación de Jesús, en el sentido de que podían destruir el templo y él lo reedificaría en tres días (vv. 18-22); los oyentes pudieron entender estas palabras como referidas a la *reedificación* mesiánica del templo. Ya hemos sugerido que la escena de la purificación y estas palabras pudieron estar originalmente separadas; en consecuencia, es posible que históricamente no hubiera una yuxtaposición real del tema de la purificación y el de su reconstrucción. Prescindiendo, sin embargo, de este análisis crítico, la escena de Juan no implica contradicción en sí misma. La purificación del templo por Jesús es un paso adelante en la dirección justa; mucho más tendrán que hacer los sacerdotes si quieren evitar la ira de Dios. Como veíamos en la nota sobre el v. 19, Jesús insiste en que están destruyendo el templo, del mismo modo que la desobediencia de sus antepasados provocó la destrucción del santuario de Silo y del templo de Salomón. Si ellos destruyen el templo, Jesús afirma que lo sustituirá en breve espacio de tiempo por el templo mesiánico de naturaleza no especificada. Del mismo modo que el AT ofrecía un trasfondo para la purificación del templo, lo mismo puede decirse acerca de su reedificación. Ez 40-46 describe detalladamente el nuevo templo; Tob 13,10(12) y 14,5(7) habla de un tabernáculo o casa de Dios reconstruidos; la comunidad de Qumrán poseía copias de una descripción aramea de la Nueva Jerusalén (5Q15), basada en Ezequiel,

en que se describe el templo ideal. Como indica Simon, *art. cit.,* la esperanza de un nuevo templo sobrevivió a la destrucción del edificio herodiano, ya que la decimocuarta de las *Diez y ocho Bendiciones* (cf. *supra,* pp. 93-94) une la esperanza en la reconstrucción del templo con la venida del Mesías.

Desde nuestro punto de vista, por tanto, el v. 19 fue originalmente una proclamación mesiánica referida al templo de Jerusalén, y como tal pudo ser entendida por quienes conocían el trasfondo del AT. La idea de que se refería al cuerpo de Jesús es una interpretación posterior a la resurrección. Algunos investigadores, tomando al pie de la letra el v. 21 («el templo de que él hablaba era su cuerpo»), han pensado que Jesús no se refería al templo de Jerusalén, sino a su propio cuerpo, y que así lo daría a entender, posiblemente señalando con un gesto hacia sí mismo mientras decía «este templo». Dubarle, *art. cit.,* piensa que la primera mitad del v. 19 se refería al templo de Jerusalén, y la segunda, al cuerpo de Jesús. Léon-Dufour, *art. cit.,* tiene razón al insistir en que la solución a este problema no ha de buscarse en las dos mitades de la sentencia, sino en los dos niveles de significado. Los que quieren introducir la resurrección de Jesús en el significado básico de la sentencia, insisten en la mención de los «tres días». Pero ¿qué sentido podía tener esta mención, si Jesús estaba refiriéndose realmente al templo? La solución más sencilla consiste en tomar la mención de los «tres días» como una expresión añadida por el evangelista, en orden a facilitar la interpretación pospascual de la sentencia como referida a la resurrección. Sin embargo, no hemos de olvidar que aparece en las diversas formulaciones sinópticas de la sentencia, en las que no se ve claro ningún intento de interpretar las palabras de Jesús como referidas a la resurrección. Quizá la mejor solución esté en admitir que «tres días» es una expresión con la que se quiere indicar un espacio de tiempo breve, pero indefinido. Con este valor se usa en Éx 19,11; Os 6,2; Lc 13,32; cf. Black, 151-52. Al prometer que el templo mesiánico sería reedificado en tan breve tiempo, Jesús pudo estar insinuando su carácter milagroso.

La respuesta de los judíos según Juan indica claramente que ellos entendieron estas palabras como referidas al templo de Jerusalén. En los sinópticos, sin embargo, parece evidente, a juzgar por su relato del proceso de Jesús, que los judíos interpretaron aquellas palabras como alusivas a una reedificación mesiánica. Cuando los falsos testigos aducen las palabras de Jesús sobre la reedificación del templo, el sumo sacerdote le pregunta: «¿Eres tú el Mesías?» (Mc 14,61).

Por lo tanto, tal como la hemos interpretado, la purificación del templo y la sentencia acerca de su destrucción y reedificación que Juan une a la escena de la purificación, resultan inteligibles a nivel histórico, conforme a las ideas que prevalecían durante el ministerio de Jesús. Veamos ahora de qué modo este tema se convirtió en vehículo de la teología joánica.

Teología joánica de la escena. En el v. 17 Juan recurre a las palabras de la Escritura para explicar la purificación del templo; probablemente quiere indicar que los discípulos llegaron a entender la purificación en términos de Sal 69,9 después de la resurrección. Es probable que ya el mismo Jesús comenzara a interpretar sus acciones como cumplimiento del AT; pero el NT insiste en que hasta después de la resurrección no entendieron los discípulos que la clave para comprender a Jesús era el AT (Lc 24,27). Es importante citar juntos los vv. 8 y 9 del salmo:

> 8 Soy un extraño para mis hermanos,
> un extranjero para los hijos de mi madre;
> 9 porque me devora la pasión de tu templo,
> y las afrentas con que te afrentan caen sobre mí.

Juan cita únicamente el v. 9a, pero los primeros cristianos conocían todo el salmo; y es posible que la intención fuera tener en cuenta todo el contexto de este versículo. El alejamiento con respecto a los hermanos (v. 8) puede ser significativo en relación con Jn 2,12; Jesús dejó a sus hermanos para ir a Jerusalén, y ellos se irían distanciando cada vez más de él durante el ministerio, a causa de su incredulidad. También el v. 9b del salmo resulta muy apropiado, ya que en Juan la purificación del templo va unida con la interpelación de «los judíos».

Al citar el v. 9a, Juan lo adapta a la acción de Jesús, al traducirlo como un futuro (cf. nota sobre el v. 17), convirtiéndolo de este modo en una profecía. «Consumir» ya no es simple referencia a la intensidad abrasadora de una pasión; Juan interpreta el salmo en el sentido de que la pasión por el templo destruirá a Jesús y le acarreará la muerte. De este modo, aunque Juan no sitúa la purificación del templo inmediatamente antes de la muerte de Jesús, como hacen los sinópticos, su narración conserva el recuerdo de que aquel acto acarreó la muerte a Jesús. En su actual contexto, la interpretación de la purificación como un acto que tuvo que ver con la muerte de Jesús, prepara la interpretación de su sentencia acerca del templo como referida a la resurrección.

Volviendo al v. 21, vemos cómo Juan da una interpretación de la sentencia de Jesús sobre el templo, ligeramente distinta de la que aparece en Mc 14,58. Al tratar de explicar lo que entiende Jesús por reedificar el templo, Marcos añade «no hecho por manos» (ciertamente, esto pertenece al vocabulario teológico cristiano posterior, como se advierte en Heb 9,11), dando a entender así que se trata de un templo espiritual. En el NT, además de la interpretación joánica del templo como cuerpo de Jesús, hallamos al menos tres corrientes distintas del pensamiento cristiano sobre el templo espiritual: a) el templo cristiano o casa de Dios es la *Iglesia;* cf. Ef 2,19-21; 1 Pe 2,5; 4,17; b) el templo es cada uno de los cristianos; cf. 1 Cor 3,16; 6,19; cf. Ignacio, *Fila.*, 7,2; *II Clem.*, 9,3; un pasaje como 2 Cor 6,16 enlaza ambas ideas; c) el templo está en *los cielos;* tal es la tradición de los escritos apocalípticos (2 Bar 4,5), en que el templo y la Jerusalén terrenos son meras imitaciones de los celestes; cf. Ap. 9,19 y Heb 9,11-12. Es importante Heb 9,11-12 para la interpretación de Marcos: «Mediante el tabernáculo mayor y más perfecto, no hecho por hombres, es decir, no de este mundo creado, entró de una vez para siempre en el santuario». Si el tabernáculo es la humanidad de Cristo (Agustín, Calvino, Westcott), resulta que la frase usada en Marcos para describir el nuevo templo es la misma que se emplea en Hebreos para describir el cuerpo de Cristo. Nótese, sin embargo, que para Hebreos Jesús no es el santuario, porque éste está en el cielo.

No está claro a cuál de estas concepciones del templo espiritual se adhiere Marcos; de todos modos, se trata de aspectos ligeramente distintos de una misma realidad. En los escritos joánicos aparece con mayor claridad la insistencia en Jesús resucitado como templo; al presente pasaje podríamos añadir Ap 21,22 (y también Jn 1,14, en que Jesús es el tabernáculo). Sin embargo, si Marcos entendió que el templo es la Iglesia, mientras que Juan entendería que era el cuerpo de Jesús, tampoco estas ideas se diferencian mucho, si tenemos en cuenta que la misma comunidad de Éfeso, que se supone haber sido el auditorio de Juan, ya había oído decir que la Iglesia es el cuerpo de Cristo (Ef 1,23; Col 1,18). Como un indicio de que la interpretación joánica de Jesús como nuevo templo no sonaba extraña en el marco de la teología evangélica, podemos recordar la sentencia atribuida a Jesús en Mt 12,6: «Hay algo más que el templo aquí.»

A Jn 2,13-22 se ha atribuido un mayor alcance teológico. Van den Bussche, *art. cit.*, ha subrayado el contraste entre la escena de Caná, en

que los discípulos reaccionan con fe, y la escena de Jerusalén, en que «los judíos» reaccionan con incomprensión y hostilidad. Dubarle y Cullmann, ECW 74, sugieren un simbolismo eucarístico y sacramental en el «cuerpo» de Jesús después del vino (= sangre) de Caná. Sin embargo, la combinación eucarística en Juan es carne/sangre (6,51ss), no cuerpo/sangre; en el relato joánico de la escena del templo no vemos nada que fundamente una referencia eucarística. Dubarle relaciona también 2,21, donde el cuerpo de Jesús es el templo, con 1,51, donde Jesús sustituye a Betel, la «casa de Dios». Esta sugerencia se apoya en la discutidísima interpretación de 1,51. Finalmente, Jn 2,18-22 ofrece un interesante paralelo con Mt 12,38-40. En ambos casos, las autoridades judías piden un signo; en Mateo responde Jesús refiriéndose a Jonás; en Juan replica en términos de destrucción y reedificación del templo. Cada uno de los evangelistas interpreta la respuesta de Jesús con referencia a la resurrección al tercer día (cf. Mt 12,40 con 16,4 y Lc 11,29-30).

BIBLIOGRAFÍA

F.-M. Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple:* RB 38 (1929) 178-200.
— *In Spiritu et Veritate, I:* RThom 52 (1952) esp. 249-54.
I. Buse, *The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in John:* ET (1958-59) 22-24.
O. Cullmann, *L'opposition contre le Temple de Jerusalem:* NTS 5 (1958-59) 157-73.
A. M. Dubarle, *Le signe du Temple:* RB 48 (1939) 21-44.
V. Epstein, *The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple:* ZNW 55 (1964) 42-58.
E. Haenchen, *Johanneische Probleme:* ZTK 56 (1959) esp. 34-46.
X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean:* RSR 39 (1951) 155-75.
S. Mendner, *Die Tempelreinigung:* ZNW 47 (1956) 93-112.
M. Simon, *Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive,* en *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Goguel Festschrift; París 1950) 247-57.
H. van den Bussche, *Le signe du Temple:* BVC 20 (1957) 92-100.
H. Vogels, *Die Tempelreinigung und Golgotha (Joh 2:19-22): BZ 6* (1962) 102-7.

9. *REACCIONES ANTE JESÚS EN JERUSALÉN* (2,23-25)

Transición e introducción a la escena de Nicodemo

2 [23]Mientras estaba en Jerusalén por las fiestas de la Pascua, al presenciar los signos que realizaba, muchos le dieron su adhesión; [24]pero Jesús por su parte no se confiaba con ellos, porque los conocía a todos. [25]No necesitaba informes de nadie, él conocía al hombre por dentro.

NOTAS

2,23. *por las fiestas de la Pascua.* Literalmente, «en la Pascua en las fiestas». Barrett, 168, interpreta la última expresión como alusiva a la multitud congregada para la fiesta, citando 7,14, que interpreta del mismo modo. Históricamente, la fiesta de peregrinación correspondía a la de los Ázimos, con la que se había combinado la de Pascua hasta formar una fiesta única. Juan, a diferencia de los sinópticos, nunca habla de la fiesta de los Ázimos; Lc 22,1 hace equivalentes los dos nombres.

presenciar. Theōrein (cf. Apénd. I:3); Bernard I, 99, sugiere el significado de «notar», pero esta interpretación parece demasiado superficial.

signos. No se nos dice en qué consistieron, pero es obvio que debió de tratarse de milagros. En 4,45 se nos volverá a hablar de todo lo que hizo Jesús en Jerusalén con ocasión de la fiesta. Parece, sin embargo, que 4,54 ignora estos signos cuando narra la curación del hijo del funcionario real, como el segundo de los signos realizados por Jesús.

le dieron su adhesión. Literalmente, «creyeron en su nombre». Esta expresión sirve en 1,12 para designar una fe auténtica. No parece ser así en este pasaje.

24. *se confiaba. Es* el mismo verbo *pisteuein* (Apénd. I:9) que en el versículo anterior tiene el significado de «dar su adhesión». Al *pisteuein* de ellos no responde Jesús con su *pisteuein.*

25. *informes de... hombre por dentro.* Literalmente, «sobre el hombre... en el hombre».

COMENTARIO

Estos versículos preparan la conversación con Nicodemo, que será presentado como uno de los muchos que en Jerusalén creyeron en Jesús. Dodd, *Tradición,* 239s, afirma que este pasaje no tiene el mismo valor de transición que 2,12, por ejemplo, ya que éste que ahora comentamos parece deberse en gran parte a elaboración personal del evangelista, que no lo ha tomado del fondo de materiales tradicionales. Lo cierto es que su vocabulario es muy característico de Juan, lo cual no obsta a la posibilidad de que su núcleo sea de carácter tradicional.

Los versículos 24-25 nos dicen que la fe producida por los signos de Jesús, de que se habla en el v. 23, no es satisfactoria. Como veremos en el Apénd. III, aquí se describe una reacción intermedia. Es mejor que la ceguera hostil de «los judíos» en la escena del templo, pero no llega a la calidad de la fe que demostraron en Caná los discípulos (2,11), que a través del signo llegaron a conocer la gloria de Jesús. En Jerusalén se da una buena disposición para ver el signo y un cierto deseo de dejarse convencer por él, pero todo lo que se llega a conocer a través del signo es que Jesús es alguien capaz de realizar milagros.

La razón que Juan propone para explicar el hecho de que Jesús rechazara aquel tipo de fe es que «los conocía a todos» y «conocía al hombre por dentro». Bernard I, 99, no está seguro de que Juan quiera darnos a entender que el conocimiento especial de Jesús era distinto del que pudieran tener otros grandes hombres. Bultmann, 71[4], piensa en el conocimiento extraordinario que pretendían tener otros «hombres divinos» del mundo helenístico, por ejemplo, Apolonio de Tiana, que adivinaba los pensamientos de la gente. Algunos rabinos poseían aquel poder, que se atribuía a la acción del espíritu santo de Dios en ellos. Estos paralelos son interesantes, pero no puede dudarse de que Juan atribuye este poder de Jesús no a que le hubiera sido otorgado, sino a que él era precisamente lo que era. Jesús procede de Dios y permanece unido a Dios, y en consecuencia, posee el poder divino de conocer los pensamientos íntimos del hombre (Jr 17,10).

Más difícil resulta entender lo que verdaderamente significa que Jesús no se confiase con los habitantes de Jerusalén, que le habían prestado su adhesión. Crisóstomo sugiere que no quiso comunicarles el secreto de su persona o doctrina, pero en Juan apenas nada nos induce a pensar que Jesús hiciera revelaciones secretas durante el ministerio. Según Juan, el hecho de que aquellos habitantes de Jerusalén no llegaran a creer plenamente ha de atribuirse a la poca voluntad de los oyentes, no a que Jesús mantuviera nada en secreto. Es posible que aquí se trate sencillamente de que Jesús no quiso fiarse mucho de su entusiasmo. Sin embargo, E. Stauffer quiere ver algo más en el v. 24; en *Agnostos Christos, Joh . ii 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums,* BNTE 292, descubre aquí un eco del tema del Mesías oculto. Este Mesías, aun después de haber realizado signos y reunido discípulos, permanece *incognitus;* este rasgo se mantendrá hasta el final del ministerio (cf. 14,9; 16,12ss).

10. *CONVERSACIÓN CON NICODEMO EN JERUSALÉN* (3,1-21)

3 [1]Había un hombre del partido fariseo, de nombre Nicodemo,
jefe judío. [2]Fue a ver a Jesús de noche y le dijo: «Rabí, sabemos que tú
eres un maestro venido de parte de Dios; nadie podría realizar los sig-
nos que tú haces si Dios no estuviera con él.» [3]Jesús le contestó:

«Te aseguro solemnemente
que nadie puede ver el reino de Dios
si no nace de nuevo.»

[4]Nicodemo le replicó: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?
¿Podrá entrar otra vez en el vientre de su madre y volver a nacer?»

[5]Jesús le contestó:

«Te aseguro solemnemente
que nadie puede entrar en el reino de Dios
a menos que nazca del agua y el Espíritu.
[6]De la carne nace carne,
del Espíritu nace espíritu.
[7]No te extrañes de que te haya dicho:
"Tenéis que nacer de nuevo."
[8]El viento sopla donde quiere;
oyes el ruido,
pero no sabes de dónde viene ni a dónde va.
Eso pasa con todo el que ha nacido del Espíritu.»

[9]Nicodemo le preguntó: «¿Cómo puede suceder eso?» [10]Le con-
testó Jesús: «Y tú, el maestro de Israel, ¿no lo entiendes?

[11]Te aseguro solemnemente
que hablamos de lo que sabemos;
damos testimonio de lo que hemos visto
y, a pesar de eso, no aceptáis nuestro testimonio.
[12]Si no creéis cuando os hablo de lo terrestre,
¿cómo vais a creer cuando os hable de lo celeste?
[13]Y nadie ha estado arriba en el cielo
excepto el que bajó del cielo,
el Hijo del Hombre [que está en el cielo].
[14]Y lo mismo que Moisés levantó en alto la serpiente en el
desierto,
también el Hijo del Hombre tiene que ser levantado en alto,
[15]para que todos los que creen
tengan vida eterna en él.
[16]Tanto amó Dios al mundo
que dio a su Hijo único,
para que todos los que creen en él no perezcan
sino que tengan vida eterna.
[17]Porque Dios no mandó a su Hijo al mundo
para juzgar al mundo,
sino para que el mundo por él se salve.
[18]Pero al que cree en él no se le juzga;
el que no cree, ya está juzgado,
por no haber dado su adhesión al Hijo único de Dios.
[19]El juicio consiste en esto:
en que la luz vino al mundo
y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz,
porque sus acciones eran malas.
[20]Todo el que practica lo malo
detesta la luz,
y no se acerca a la luz
para que no se descubran sus acciones.
[21]En cambio, el que obra conforme a la verdad
se acerca a la luz,
para que se vean sus acciones,
porque están hechas como Dios quiere.»

NOTAS

3,1. En el original, *de,* que parece unir el principio del cap. 3 a 2,23-25.

un hombre del partido fariseo. Literalmente, «un hombre de los fariseos»; quizá se use «hombre» para recordar el final del último versículo (2,25),

donde se dice que Jesús conocía al *hombre* por dentro. Nótese que Jesús conoce también a Nicodemo por dentro.

Nicodemo. Mencionado únicamente en Juan (también en 7,50 y 19,39), representa a un grupo de dirigentes judíos que llegaron a creer en Jesús tras muchas vacilaciones (cf. 12,42). No hay razón para considerarlo como un personaje puramente simbólico. «Nicodemo» es un nombre griego, que no era raro entre los judíos bajo la forma de «Naqdimon». TalBab *Taanith,* 20a, conoce a un Naqdimon ben Gurion (o Bunai), conocido en Jerusalén como hombre rico y generoso por los años anteriores al 70; probablemente no se trata del Nicodemo de Juan.

jefe judío. Es casi seguro que Nicodemo pertenecía al Sanedrín, organismo supremo de gobierno del pueblo judío, integrado por sacerdotes (saduceos), escribas (fariseos) y ancianos laicos de la aristocracia. Sus setenta miembros estaban presididos por el sumo sacerdote.

2. *de noche.* Juan recuerda constantemente este detalle (19,39) por su alcance simbólico. Las tinieblas y la noche simbolizan el dominio del mal, la mentira y la ignorancia (cf. 9,4; 11,10). En 13,30, Judas abandona la luz para adentrarse en la noche de Satanás; Nicodemo, al contrario, sale de las tinieblas para entrar en la luz (vv. 19-21). A nivel puramente natural, la visita nocturna pudo ser debida al «temor a los judíos» (19,38) o quizá refleje la costumbre rabínica de aprovechar la noche para el estudio de la Ley (StB II, 420).

sabemos. Hay otros ejemplos del uso del plural por los fariseos cuando hablan colectivamente (9,24; Mc 12,14). Dodd, *Tradición,* 329ss, sugiere que hay ciertas características tradicionales en la forma que tiene Nicodemo de iniciar el diálogo, y que podríamos tener aquí restos muy diluidos de un diálogo que inicialmente tenía la forma característica de los sinópticos, y que Juan habría tomado para introducir el bloque del discurso, cuyos materiales ya son plenamente joánicos. Sin embargo, admitiendo que, en conjunto, el diálogo con Nicodemo posee un sustrato histórico, se puede afirmar que esta introducción tradicional pudo haber formado siempre parte del relato.

3. *nadie puede.* Jesús recoge la misma expresión de Nicodemo en el v. 2; el verbo *dynasthai,* «poder», aparece diez veces en los vv. 2-10.

ver. Significa aquí «experimentar, encontrar, participar de», como, por ejemplo, en «ver la muerte» (8,51), «ver la vida» (3,36). Nótese la expresión paralela y sinónima: «entrar», en el v. 5; quizá «ver» subraya con mayor claridad la relación existente entre el reino y la revelación que trae Jesús, una revelación que ha de ser vista, aceptada y creída.

el reino de Dios. Esta expresión, tan frecuente en los sinópticos, aparece en Juan únicamente en este pasaje, en los vv. 3 y 5 (¿indicio de que en el diálogo con Nicodemo se han utilizado materiales tradicionales?). Cf. *infra*, pp. 367-369.

nace. Se usa el verbo *gennan* en pasiva, que puede significar «nacer» (cuando se alude al principio femenino) o «ser engendrado» (cuando se tiene en cuenta el principio masculino); ambos significados tiene también la raíz hebrea *yld.* Las versiones antiguas entendieron *gennan* aquí en el sentido de «nacer»; la VL, más en concreto, lo interpreta como «renacer» *(renasci = anagennan;* hay rastros también de esta interpretación en VS^{sin}, Vg. y en los Padres griegos). A pesar de que el Espíritu (mencionado en el v. 5 como principio agente de este nacer o ser engendrado) es femenino en hebreo (neutro en griego), el significado primario parece ser el de «ser engendrado». En el evangelio no hay indicios de que se atribuyan características femeninas al Espíritu; por otra parte, hay paralelos joánicos en que se alude a ser engendrado más que a nacer (1,12; 1 Jn 3,9). No es imposible que Juan quiera dar al término el sentido de «[re]nacer», a un nivel secundario, sacramental. Cf. comentario.

de nuevo. El término griego empleado, *anōthen,* puede significar «de arriba» o «de nuevo»; ambos significados se tienen en cuenta aquí como parte de la técnica del equívoco. En el v. 4, Nicodemo interpreta las palabras de Jesús en el sentido de «nacer *de nuevo»,* mientras que la intención primaria de Jesús en el v. 3 se refiere a «nacer *de arriba». Así* lo indican el paralelo de 3,31, y los otros dos casos en que Juan usa *anōthen* (19,11.23). Este equívoco sólo es posible en griego; no conocemos ningún término hebreo o arameo de significado equivalente, que pueda entrañar esta ambigüedad espacial y temporal. También es posible que en este caso Juan quiera jugar con el significado de «de nuevo», para hacer en segundo plano una alusión sacramental. Cf. comentario.

5. *reino de Dios.* El Códice de Beza y otros manuscritos occidentales tienen «reino de los cielos»; Lagrange acepta esta lectura sobre la base de que «Dios» es una armonización con el v. 3. Bultmann, 98[1], sin embargo, sugiere que «cielos» se introdujo tomando como modelo a Mt 18,3: «Si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos».

del agua y el Espíritu. Los dos nombres van regidos por la misma preposición. En Mt 1,20 tenemos un paralelo de la expresión «ser engendrado por el Espíritu», esta vez aplicada al mismo Jesús: «Lo que ha sido engendrado en ella [María] viene del Espíritu Santo.»

6. *De la carne nace carne.* Literalmente, «lo que es engendrado de carne es carne». La VL y la VS añaden una frase aclaratoria: «lo que es engendrado de carne es carne, porque es engendrado de carne.» En el vocabulario de Juan, «carne» viene a subrayar la condición débil y mortal de la criatura (no la condición pecaminosa, como en Pablo). El Espíritu, en cuanto que se opone a la carne, es el principio del poder y de la vida de Dios que actúa en la esfera humana.

7. *No te extrañes.* Una típica expresión rabínica (Bultmann, 101[2]).

te. Jesús se dirige a Nicodemo en singular, pero a continuación hablará en plural. Nicodemo había «empezado» la conversación hablando en plural («sabemos»); es como si a través de él se dirigiera Jesús a un auditorio más amplio.

8. *viento.* El griego *pneuma,* igual que su equivalente hebreo *rûaḥ,* significa «viento» y «espíritu»; aquí se hace un agudo juego de palabras con ambos significados, imposible de reproducir en castellano. Parece que el significado primario en la comparación es «viento», aunque las versiones latinas lo traducen por *spiritus.*

ruido. Literalmente, «voz»; esto forma parte del juego de palabras con doble significado: el ruido del viento, la voz del Espíritu.

no sabes. Para los antiguos, que no poseían conocimientos profundos de meteorología, los movimientos invisibles del aire tenían algo de misterioso y divino. En el pensamiento primitivo se consideraba el aire como el aliento de Dios. En la apocalíptica judía posterior, entre los misterios que se revelaban al vidente en su ascensión al cielo, se contaba la morada de los vientos (Hen 41,3; 60,12; 2 Bar 48,3-4). Ignacio, *Fila.,* 7,1, parece recordar este versículo de Juan: «El Espíritu [¿personal o impersonal?] no se engaña; es de Dios y sabe de dónde viene y a dónde va.»

nacido del Espíritu. Nótese el artículo que falta en el v. 5. El Sinaítico, la VL y la OS insertan «del agua y», a imitación del v. 5.

9. *Nicodemo.* Es la última vez que se le nombra en la escena.

10. *el maestro de Israel.* Lagrange y otros sugieren que hay un contraste implícito: se supone que el maestro eres tú, no yo. No es seguro, pero de todos modos parece que hay aquí una alusión al título de «maestro» del v. 2.

¿no lo entiendes? Es evidente que el conocimiento del AT debió capacitar a Nicodemo para entender. Bultmann, 103, rechaza esta interpretación, en favor de una incapacidad general de la erudición rabínica para dar la verdadera respuesta. El v. 12, sin embargo, distingue entre lo que se debería haber entendido y lo que resulta demasiado profundo.

11. *Te aseguro solemnemente.* Aquí se usa el singular; en los vv. 11 y 12 se volverá al plural.

hablamos. Ésta es la primera vez que Juan pone en labios de Jesús el verbo *lalein.* Es el término propio del griego de la *koiné* para «hablar»; en griego clásico tiene el significado de «charlar», pero no es frecuente. Sin embargo, fue utilizado en los LXX para significar la transmisión de la palabra revelada por los profetas. En los Hechos es muy frecuente, aplicado a la transmisión del evangelio; mientras que en Juan es el verbo por excelencia para significar que Jesús habla revelando la verdad de parte de Dios.

hablamos de lo que sabemos. Sobre la misma idea, expresada en primera persona del singular, cf. 8,38; 12,50. Se han hecho muchas tentativas para explicar por qué usa Jesús el plural en este pasaje. Se ha hablado de plural mayestático, de una conjunción del testimonio del Padre con el del Hijo, como una referencia de Jesús a sus discípulos (¿están presentes?). Sin embargo, cualquier sugerencia de que Jesús incluya a otros en su expresión va decididamente en contra de la insistencia sobre la unicidad de Jesús en el v. 13. Algunos han sugerido que en el v. 11 se ha deslizado Juan insensiblemente hacia un diálogo entre la Iglesia («nosotros») y la sinagoga («vosotros»). Es cierto que algunas ideas de Juan van dirigidas a la Sinagoga con sentido apologético, pero hemos de recordar que el evangelista vuelve al singular («yo») en el v. 12, aunque se sigue manteniendo el plural para el oponente del diálogo. Si la Iglesia hablara aquí lo haría en este solo versículo. Quizá la respuesta más satisfactoria consiste en considerar el v. 11 como la continuación de la refutación de Nicodemo con sus propias palabras, iniciada en el v. 10. Del mismo modo que allí tomaba Jesús de labios de Nicodemo el tema del «maestro», que éste había expresado en el v. 2, en el v. 11 toma Jesús el «sabemos» del v. 2 y lo vuelve contra Nicodemo. De este modo, el «nosotros» vendría a ser una parodia del aire de arrogancia que se insinúa en las palabras de Nicodemo.

12. *lo terrestre... lo celeste.* El dualismo joánico tiende a adoptar una expresión espacial en sus imágenes; cf. D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile,* en StEv I, 510-15. No es fácil determinar a qué se refieren estos dos términos. La explicación más sencilla consistiría en decir que Jesús ha hablado hasta este momento de «lo terreno», pero que a partir de ahora va a hablar de «lo celeste». En este caso, el dualismo no sería semejante al que existe entre carne y espíritu, pues Jesús acaba de abordar un tema tan elevado como el del nacimiento de arriba por el Espíritu, con lo que «terreno» no sería un término despectivo. El contraste se establecería más bien entre dos tipos de intervención divina, uno de ellos más trascendente y misterioso que el otro. «Por qué se califican de «terrenas» las cosas de que se habla en los vv. 3-8? Quizá porque se ilustran mediante analogías terrenas, como el nacimiento y el aire; quizá porque suceden en la tierra, mientras que lo que sigue se refiere a subir o elevarse al cielo. Los otros contrastes entre celeste y terreno que hallamos en el NT (1 Cor 15,40; 2 Cor 5,1; Flp 2,10; 3,19-20; Sant 3,15) no tienen aplicación aquí. En una expresión de Gamaliel dirigida al emperador (TalBab *Sanhedrin,* 39a) hallamos un interesante paralelo con Juan: «No conoces lo que hay sobre la tierra, ¿cómo vas a conocer lo que hay en el cielo?» Thüsing, 255ss, se muestra decidido partidario de una interpretación completamente distinta de la que acabamos de ofrecer: «lo

terreno» comprende todo el ministerio de Jesús en la tierra; «lo celeste» no se refiere al contenido de los vv. 13-15, sino a las palabras que, después de la ascensión, pronunciará Jesús a través del Paráclito. Pero en el pasaje presente apenas hay nada que apoye este punto de vista.

13. *ha estado arriba.* El uso del tiempo perfecto plantea una dificultad, pues parece suponer que el Hijo del Hombre ya ha ascendido al cielo. Para aquellos investigadores que creen que aquí habla Juan, no Jesús, el evangelista está simplemente reflexionando sobre la ascensión de Jesús. Otros, como Lagrange y Bernard, creen que el tiempo pasado tiene únicamente la intención de negar que hasta aquel momento haya ascendido nadie al cielo para conocer las cosas celestes, y que lo que especialmente se refiere al Hijo del Hombre es la bajada, no la subida. Es posible que éste fuera el sentido original, pero que en el curso de la predicación después de la resurrección se llegara a entender la frase como alusiva a la ascensión. En las referencias joánicas a Jesús hay una extraña atemporalidad o indiferencia con respecto a la sucesión normal del tiempo, que hemos de tener en cuenta (4,38).

Hijo del Hombre. E. M. Sidebottom, *The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of St. John:* ATR 39 (1957) 115-22, indica que únicamente en Juan aparece el Hijo del Hombre descendiendo. *Henoc* (por ejemplo, 48,2-6) habla de un Hijo del Hombre preexistente en los cielos (idea que parece implícita en Juan), pero no habla de que descienda. Sidebottom encuentra insuficientes los paralelos helenísticos y gnósticos que han sido propuestos hasta ahora. Ef 4,9 se refiere al descenso y ascensión de Jesús, pero al parecer se trata de su descenso a las regiones inferiores después de su muerte. La intención del v. 13 en Juan es subrayar el origen celeste del Hijo del Hombre.

[que está en el cielo]. Esta frase aparece en unos pocos manuscritos griegos, en la versión latina y en algunas siríacas. El respaldo textual no es fuerte, pero la frase resulta tan difícil que muy bien pudo ser omitida en la mayor parte de los manuscritos, precisamente para eludir esa dificultad. Lagrange, Boismard y Wikenhauser se cuentan entre los que la aceptan. En Juan, el Hijo permanece estrechamente unido al Padre incluso mientras está en la tierra (1,18).

14. *Moisés levantó en alto la serpiente.* Tanto en el TM como en la versión de los LXX de Nm 21,9ss se nos dice que Moisés *puso* la serpiente sobre un poste, pero los targums (Neof. I; Ps Jon) dicen que «puso la serpiente sobre un lugar elevado» o que «la colgó». Boismard, RB 66 (1959) 378, indica que posiblemente Jesús cita aquí el tárgum (cf. también 7,38). El término usado en el TM y en los LXX, que significa propiamente «palo de un estandarte», es literalmente el mismo que se usa para «signo». (¿Pudo ser éste uno de los factores que influyeron en la elección de «signo», en Juan, para designar los milagros de Jesús?) Mt 24,30 menciona el «signo del Hijo del Hombre» refiriéndose a la parusía. En Sab 16,6-7 tenemos un midrash (es decir, una explicación de tono popular con propósitos didácticos) del relato de la serpiente: «Tenían un símbolo de salvación como memorial del mandato de tu Ley; en efecto, el que se volvía hacia él sanaba no en virtud de lo que veía, sino gracias a ti, Salvador de todos.» Esto concuerda con la idea joánica de que Jesús, al ser levantado en alto, se convierte en fuente de salvación para todos (12,32), y que quien ve a Jesús también ve al Padre (14,9). El tárgum a su vez interpreta el significado de «mirar a la serpiente»: significa volver el corazón hacia el *memra* de Dios (cf. Apénd. II). El tárgum Ps Jon menciona *el nombre* del *memra,* del mismo modo que Jn 3,18 menciona *el nombre* del Hijo único de Dios. La *Carta de Bernabé,* 12,5-6, usa la tipología de la serpiente, quizá en dependencia de Juan; cf. Braun, JeanThéol I, 83-85; también Glasson, 33-39.

15. *creer/tener vida.* Compárese con Nm 21,8: «Al mirarla [la serpiente] quedarán sanos.»

vida eterna. Es la primera vez que se usa esta expresión en Juan; cf. Apénd. I:6.

en él. Podría unirse con «creen»; sin embargo, la mejor lectura es en *autō* (P^{75}; Vaticano), no *eis auton,* que es lo normal en la frase «creer en él». Sobre la idea de tener vida en Jesús, cf. 20,31; 16,33.

16. *amó.* El aoristo implica la idea de un *acto* supremo de amor. Cf. 1 Jn 4,9: «El amor de Dios se hizo visible entre nosotros en esto: en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida.» Nótese que en 1 Jn el amor se dirige hacia los cristianos («nosotros»), mientras que en Jn 3,16 el objeto del amor divino es el mundo. En todos los demás ejemplos de Juan, el amor de Dios se dirige a los discípulos, pues, desde su postura dualista, Juan no menciona que Dios ame a los injustos, al revés de lo que vemos en Mt 5, 45. Cf. Barrosse, *art. cit.* El verbo es aquí *agapan;* si es correcta la explicación de Spicq (cf. Apénd. I: 1), tenemos aquí un ejemplo perfecto del *agapan* que se expresa en la acción, pues el v. 16 se refiere al amor de Dios que se expresa en la encarnación y en la muerte del Hijo.

tanto/que. La consecutiva va en indicativo, el único modo que conoce Juan. En el griego clásico esta construcción se usa para subrayar la realidad del resultado: «que *realmente* dio a su Hijo único».

dio. El verbo *didonai* se refiere aquí no sólo a la encarnación (Dios envió al Hijo al mundo; cf. v. 17), sino también a la crucifixión (lo entregó a la muerte, idea que subyace al «ser levantado» de los vv. 14-15). Es semejante al uso de *paradidonai* en Rom 8,32; Gál 2,20, y *didonai* en Gál 1,4. El trasfondo puede ser la imagen del Siervo doliente de Is 53,12 (LXX): «Fue entregado *[paradidonai]* por sus pecados.»

Hijo único. La lectura mejor atestiguada es «*el* Hijo único», aunque los copistas posteriores, a la vista de la dureza de la expresión, lo cambiaron por «*su* Hijo único». Cf. sobre «Hijo único» en 1,14; también, Moody, *art. cit.*

perezcan. La alternativa es perecer o tener vida eterna. El mismo contraste se advierte en 10,28 (cf. 17,12). *Apollynai* es un término característico de Juan, que aparece diez veces. Como intransitivo tiene dos significados: a) perderse; b) perecer, ser destruido. También oiremos a Jesús decir que no *ha perdido* a ninguno de los que el Padre le confió (6,39; 18,9).

17. *mandó.* Es paralelo de «dio» (v. 16); hallamos la misma expresión binaria, «mandar» / «dar», a propósito del Paráclito en 14,16 y 26. «Mandar», referido a la misión de Jesús, se expresa mediante dos verbos sin aparente diferencia de significado: *pempein* (26 veces) y *apostellein* (18 veces). Los sinópticos usan *apostellein* para referirse a la misión de Jesús (excepto Lc 20,13); Pablo usa *pempein.* Para Juan, Jesús es enviado al mundo; para los sinópticos, a Israel (Mt 15,24; Lc 4,43).

su Hijo. «Hijo» sin determinativos, contrastando con «Padre», aparece sólo en dos sentencias de los sinópticos (Mc 13,32 y en el «*logion* joánico» de Mt 11,27 y Lc 10,22). Este uso sin determinativos es, en cambio, frecuente en Juan, y viene prácticamente a ser el paralelo de «Hijo del Hombre» en la tradición sinóptica. Juan se apoya probablemente en un uso antiguo, pero ocasional, atribuido al mismo Jesús.

juzgar. La raíz griega de que se derivan los términos *krinein y krisis* tiene los dos significados de «juzgar» y «condenar»; tendremos que elegir alternativamente entre ellos según el contexto. En el comentario sobre 8,15 ofreceremos un estudio de las relaciones entre Jesús y el juicio, según Juan.

para que el mundo por él se salve. Una comparación con el v. 16 demuestra que «salvarse» significa «recibir la vida eterna». Cf. 1 Jn 4,14: «El Padre envió su Hijo al mundo para salvar al mundo»; también Jn 12,47 (cf. comentario). Algunos manuscritos de Lc 9,56 dicen: «El Hijo del Hombre no vino a destruir las almas de los hombres, sino a salvarlas.»

18. *Pero.* Algunos manuscritos importantes lo omiten, pero la lectura de los papiros Bodmer es una prueba más a su favor.

por no haber dado su adhesión. El original, en perfecto, indica una incredulidad continuada.

19. *El juicio consiste en esto.* No se alude a la sentencia, sino al contenido de la acción judicial.

prefirieron. Literalmente, «amaron más que»; el hebreo carece de un término para el matiz de «preferir», por lo que frecuentemente se usan «amar» y «odiar» para expresarlo. Cf. nota sobre 12,25; también Mt 6,24; Lc 14,26.

20. *practica lo malo.* El empleo de un verbo como «hacer, practicar» con «bien», «verdad» o «mal» (aquí *phaula prassein;* en el v. 21, «obrar conforme a la verdad» es literalmente «hacer la verdad»: *tēn alētheian poiein)* es un semitismo. Este uso es peculiar de Juan, en el NT (cf. v. 29); en Ap 22,15 tenemos «hacer la falsedad»: *poiein pseudos.* Cf. más adelante, paralelos en Qumrán.

se descubran. El verbo griego *elenchein* significa «exponer, convencer, reprochar», por lo que resulta muy difícil captar todos estos matices en un solo término castellano. Su opuesto positivo es en el v. 21 *phaneroun,* «se vean». En los manuscritos del Mar Muerto se utiliza un lenguaje semejante; DD 20,2-4 habla de que las obras del malvado son expuestas a la luz y son objeto de reprensión.

21. *obra conforme a la verdad.* Literalmente, «hace la verdad»; cf. nota sobre el v. 20. En el AT «hacer la verdad» *('aśāh 'emet)* significa «ser fiel». En los manuscritos del Mar Muerto, sin embargo, se urge a los sectarios a «hacer la verdad», con un matiz muy semejante al que la expresión tiene en Juan, concretamente, como una exigencia de comprometerse con la verdad (1 QS 1,5; 5,3; 8,9). Nótese, por otra parte, que la expresión aparece también, con los mismos matices, en los LXX (Is 26,10; Tob 4,6; 13,6). Cf. Zerwick, *art. cit.;* también Apénd. I: 2 sobre «verdad».

COMENTARIO GENERAL

Con la escena de Nicodemo entramos por primera vez en los discursos joánicos. Es la primera exposición oral, consignada por el evangelista, de la revelación manifestada a través de Jesús, y nos da en forma sintética los principales temas de esta revelación.

Historicidad

Cuando tratamos de situar esta escena en el marco del ministerio de Jesús, nos encontramos ante numerosos problemas. No es el menos importante el de su localización. La frase inicial de Nicodemo en el v. 2 implica que Jesús ha realizado numerosos milagros en Jerusalén, y esta misma idea es el dato más importante en 2,23 y 4,45. Sin embargo, el hecho de que Juan no haya narrado ningún milagro que tuviera lugar en Jerusalén, ha inducido a muchos a sugerir que la historia de Nicodemo podría corresponder a una época más avanzada, una vez que en el evangelio se hayan descrito algunos milagros realizados en Jerusalén.

Mendner, *art. cit.,* sugiere que la localización auténtica de la historia de Nicodemo sería 7,51. Mendner supone que Nicodemo quiso saber más acerca de Jesús, después de haber hablado en su favor. En su *Diatessaron* (Códice Fuldense), una armonización de los evangelios (siglo II), Taciano sitúa la escena de Nicodemo en la Semana Santa, y Lagrange encuentra tentadora esta idea. Una predicción de la muerte, como la que aparece en el v. 14, tendría un contexto más apropiado en tales días. Gourbillon, *art. cit.,* prefiere colocar 3,14-21 entre 12,31 y 32, con lo que parte de la escena de Nicodemo quedaría al final de la vida de Jesús. Estos ejercicios de ingenio son siempre interesantes, pero en última instancia resulta desalentadora la falta de pruebas.

Es obvio que Juan quiere presentar a Nicodemo como un caso ejemplar de fe parcial en Jesús, sobre la base de los signos; y en este sentido ha preparado la escena, mediante lo dicho en 2,23- 25. Esta ilustración viene lógicamente después de otros ejemplos de una fe más adecuada (los discípulos en Caná) y de la carencia absoluta de fe («los judíos» en el templo). De este modo puede decirse que la secuencia es, al menos, lógica. Buscar un desarrollo cronológicamente exacto en Juan es tarea vana, pues el mismo evangelista se ha encargado de advertirnos que no iban por ese camino sus intenciones (20,30).

La cuestión del valor histórico afecta no sólo a la localización de la escena, sino también a su contenido. Ya hemos señalado numerosas dificultades al respecto en las notas; en los vv. 3-4 tenemos un juego de palabras, que sólo es posible en griego; en el v. 11 habla Jesús en plural como si en realidad lo hiciera la Iglesia; en el v. 13 parece como si el Hijo del Hombre ya hubiera ascendido. Estos problemas han inducido a algunos investigadores a considerar toda la escena como una creación joánica, o a ver indicios de que se ha tenido en cuenta una tradición más antigua únicamente en la introducción (cf. nota sobre el v. 2). Muchos investigadores sugieren que al menos una parte de los vv. 12-21 es una homilía del mismo evangelista, más que un discurso de Jesús. La referencia al bautismo del v. 5 ha llevado a un investigador de tendencia tan conservadora como Lagrange, 72, a indicar que toda esta exposición parecería más lógica en labios de un catequista cristiano y mucho después de la fundación de la Iglesia, que en boca de Jesús y precisamente como palabras iniciales de su ministerio.

Como indicábamos en la Introducción, las relaciones entre los diálogos joánicos y la tradición primitiva acerca de Jesús de Nazaret y sus sentencias, no es una cuestión que se preste a soluciones fáciles. Ciertamente, el evangelista ha reelaborado los materiales contenidos en los vv. 1-21, con un cambio de perspectiva y un desarrollo de temas posteriores. Pero hay paralelos sinópticos de muchas sentencias aisladas atribuidas a Jesús en estos versículos; parece probable que se haya elaborado aquí, en estilo homilético, un sólido núcleo de materiales tradicionales, que de este modo se han configurado hasta formar el actual discurso. El intento de delimitar los versículos que corresponden a Jesús y los que corresponderían a la reelaboración del evangelista nos parece esfuerzo vano. No hay diferencias estilísticas en los vv. 12-21 que nos puedan indicar dónde poner la línea divisoria. Más bien diríamos que los hilos de la tradición y del desarrollo homilético están tan íntimamente entrelazados que impiden cualquier intento de separarlos con precisión.

Estructura del diálogo

¿Cómo han de subdividirse los vv. 1-21? Basándonos en la forma, advertimos que Nicodemo hace tres preguntas, en los vv. 2, 4 y 9; las dos últimas son preguntas explícitas, mientras que la primera aparece como una interrogación implícita. A las tres da Jesús otras tantas respuestas, que empiezan por la frase «te aseguro solemnemente» (3, 5, 11; la última va precedida de una observación *ad hominem).* Estas tres respuestas de Jesús son progresivamente más extensas. Por consiguiente, sólo desde el punto de vista de la forma, la sección no es tan heterogénea como podrían indicar algunos intentos de reordenación.

También hay un desarrollo progresivo en cuanto a las ideas. Roustang indica que se hacen referencias a los tres agentes divinos, que, al menos, pueden constituir un motivo secundario. En efecto, las palabras de Jesús en los vv. 3-8 se refieren a la función del *Espíritu;* en los vv. 11-15 se alude al *Hijo del Hombre, y* en los vv. 16-21 se habla de Dios *Padre.* Es posible que combinando la forma y las ideas tengamos la mejor división del contenido (cf. Roustang, 341; de la Potterie, 430-31). Después del primer versículo introductorio, que sigue a 2,23-25 y sitúa con mayor precisión la escena, tenemos:

1. vv. 2-8. Nacer de lo alto por el Espíritu es necesario para entrar en el reino de Dios; el nacimiento natural es insuficiente.
   a) vv. 2-3: Primera pregunta y respuesta: el hecho de nacer de lo alto.
   b) vv. 4-8: Segunda pregunta y respuesta: ¿cómo nacer? Por el Espíritu.

2. vv. 9-21. Todo esto será posible únicamente cuando el Hijo haya ascendido al Padre, y sólo a quienes crean en Jesús.
 9-10: La tercera pregunta y respuesta sirven para introducir esta sección.
 a) *vv.* 11-15: El Hijo tiene que ascender al Padre (para otorgar el Espíritu).
 b) *vv.* 16-21: La fe en Jesús es necesaria para beneficiarse de este don.

Creemos que el evangelista dejó indicios claros de que éste fue aproximadamente el plan que se trazó para organizar el discurso. La sección 1 comienza con la expresión de la seguridad que siente Nicodemo: «Sabemos que tú eres un maestro», a lo que se contrapone la frase de Jesús al principio de la sección 2: «Y tú, *maestro* de Israel, ¿no lo entiendes?... hablamos de lo que *sabemos*». Además de que ambas secciones se atienen a un mismo esquema, parece que todo el discurso se unifica mediante una inclusión. La escena empieza con la llegada de Nicodemo a Jesús de noche, y termina con la afirmación de que los hombres han de abandonar las tinieblas y acercarse a la luz. Nicodemo inicia la conversación saludando a Jesús como *maestro* que *viene de Dios;* en la última parte del discurso se afirma que Jesús es el Hijo único de Dios (v. 16), al que Dios ha enviado al mundo (v. 17) como luz del mundo (v. 19). Si consideramos 2,23-25 como introducción a la escena de Nicodemo, tenemos otra inclusión: en 2,23 se habla de los que «le dieron su adhesión», pero cuya fe no era satisfactoria porque no llegaron a ver quién era Jesús; en 3,18 se insiste en que la salvación es sólo para los que «creen en el Hijo único de Dios».

COMENTARIO ESPECIAL

SECCIÓN 1: EL SIGNIFICADO BÁSICO DE 3,2-8

Nos interesa ante todo el significado básico de la conversación que, según el evangelista, tuvo lugar entre Jesús y Nicodemo, es decir, el significado que Nicodemo pudo captar a través de esta escena *tal como nos ha sido narrada.* Examinaremos después, en párrafo aparte, la intencionalidad bautismal de la escena, tal como pudo ser secundariamente reinterpretada en la predicación litúrgica joánica.

Nicodemo es una de las personas mencionadas en 2,23-25, que creyeron en Jesús al ver sus signos; su «nosotros» casi le convierte en portavoz de aquel grupo. En 2,24-25 reacciona Jesús casi desfavorablemente hacia aquella fe, y con esta misma reacción acoge a Nicodemo. Todo lo que los signos han hecho ver a Nicodemo es que Jesús es un importante rabí, uno más entre los muchos a los que se atribuían milagros en la literatura judía. Algunos investigadores interpretan la expresión «un maestro venido de parte de Dios» como una alusión al Profeta semejante a Moisés, de que se habla en Dt 18,18; sin embargo, no se explicaría fácilmente la reacción desfavorable de Jesús ante la fe de Nicodemo, si esta fe era profunda; más aún, el artículo indefinido ante «maestro» parece excluir una referencia tan precisa.

Según nuestra interpretación, por consiguiente, Nicodemo acude a Jesús con buena intención, pero con una actitud teológicamente inadecuada. Notemos de pasada que en tiempos antiguos se interpretó la visita de Nicodemo como parte de la trama farisaica para perder a Jesús. Más adelante examinaremos el Papiro Egerton 2 (cf. *infra,* p. 487); en ese texto se combinan Jn 3,2 (además de 10,25) con la pregunta capciosa acerca del tributo al César (Mt 22,15-22):

«Se le acercaron para tentarle con una cuestión capciosa, diciendo: "Maestro Jesús, sabemos que has venido de parte de Dios, pues lo que haces da testimonio de ti, por encima de todos los profetas. Dinos, ¿es lícito dar a los reyes lo que corresponde a su gobierno o no?"»

La respuesta de Jesús en 3,3 parece acoger el saludo de Nicodemo como si implicara una demanda acerca de la entrada en el reino de Dios. Esto nos recuerda el caso de otro miembro del Sanedrín que se acercó a Jesús y le saludó con el título de «maestro» (Lc 18,18) y le preguntó qué debía hacer para heredar la vida eterna. Al final de la conversación observó Jesús que es muy difícil para los ricos «entrar en el reino de Dios» (cf. Jn 3,5). No hay razón para identificar las escenas lucana y joánica, pero el paralelo puede ser útil para demostrar que la escena de Juan no es tan extraña como podría parecer a primera vista. En ambos casos se interpreta que el hecho de acercarse a Jesús con fe supone un deseo de entrar en el reino que Jesús proclama.

La respuesta de Jesús trata de dar a entender a Nicodemo que Jesús no viene de parte de Dios en el sentido que él lo entiende (un hombre que cuenta con la aprobación de Dios), sino en el sentido singular de que viene de la presencia de Dios para elevar a los hombres hasta Dios. Los comentaristas han advertido que Jesús no responde directamente

a la pregunta de Nicodemo. Sin embargo, la táctica del discurso joánico consiste siempre en que la respuesta eleva el tema a un nivel superior; el que pregunta se halla a nivel de lo sensible, pero es preciso que se eleve al nivel de lo espiritual. La respuesta que corresponde dar a Nicodemo le hará captar la diferencia radical que hay entre la carne y el Espíritu.

En las notas hemos advertido ya que hay varios malentendidos en la reacción de Nicodemo ante las palabras de Jesús. Estos malentendidos —un recurso frecuente en el discurso joánico— dan ocasión a que Jesús profundice en sus explicaciones. Al interpretar lo que Jesús dice a Nicodemo, nos equivocaríamos si no reconociéramos la sencillez básica de las ideas implicadas. Un hombre se reviste de carne y entra en el reino del mundo porque su padre lo ha engendrado; un hombre sólo puede entrar en el reino de Dios cuando ha sido engendrado por un Padre celeste. La vida no puede venir al hombre como no sea de su padre; la vida eterna viene del Padre celeste a través del Hijo, al que dio poder para comunicar la vida (5,21). El crudo realismo del nacimiento para la vida eterna se intensifica en 1 Jn 3,9, donde se dice que los engendrados por Dios tienen *semilla* de Dios. Las imágenes del nacimiento, la regeneración y la semilla divina aparecen en los escritos joánicos, en el 1 Pe 1,23 y en Tit 3,5. Otra de las imágenes usadas por los primeros cristianos para explicar su condición de hijos de Dios es la de la adopción divina, que aparece en las principales obras paulinas (Gál 4,5; Rom 8,23).

Nicodemo interpreta erróneamente las palabras de Jesús acerca del nuevo nacimiento y piensa en que es preciso salir nuevamente del seno materno. ¿Hay en el pensamiento judío algo que hubiera podido contribuir a que Nicodemo interpretara equivocadamente las expresiones de Jesús acerca de que los hijos de Dios han de ser engendrados por el Padre? En las primeras etapas de la teología veterotestamentaria se hablaba del pueblo de Israel como hijo primogénito de Dios (Éx 4,22; Dt 32,6; Os 11,1). Sin embargo, no podemos decir que el tema de la filiación tenga importancia capital para explicar las relaciones entre Israel y Yahvé; más aún, cuando se menciona la filiación, es siempre resultado de una elección en la alianza; no aparece clara la idea de la generación divina. Con el establecimiento de la monarquía davídica, el rey ungido (Mesías) del pueblo de Dios era saludado con el título de hijo de Dios (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27). Si bien esta imagen puede tener sus raíces en paralelos paganos (egipcios), en que la idea era que el rey había sido sexualmente engendrado por un dios de una madre humana, la concepción específicamente israelita asociaba la filiación con la unción que convertía en rey a un hombre. Es importante el hecho de que «ser engendrado» aparece en Sal 2 para describir la unción. (Cf. 1 Jn 2,20.27, donde se dice que el cristiano ha sido ungido por Dios y que ha sido engendrado por la semilla de Dios.)

Sólo en la etapa postexílica del pensamiento israelita encontramos la designación de «hijo de Dios» aplicada individualmente al piadoso israelista. En algunos pasajes se considera esto claramente como un premio futuro, es decir, que en los últimos tiempos serán tenidas por hijos de Dios los justos (Sab 5,5; SalSl 17,30). Otros pasajes tienen al justo por hijo del Altísimo, al que se da el título de Padre (Eclo 4,10; 23,1.4; Sab 2,13.16.18). En el NT hallamos este mismo fenómeno de las aspiraciones paralelas a la filiación presente y futura. Los sinópticos parecen considerar la filiación como una promesa que se realizará únicamente después de la muerte (Lc 20,36 y 6,35 comparado con Mt 5,44-45). Para Juan, la filiación se realiza en la tierra una vez que Jesús resucitado otorga el Espíritu (cf. comentario a 20,17.22). La teología cristiana ha conjuntado estas dos perspectivas al reconocer que la vida futura en la presencia de Dios difiere en cuanto al modo y la intensidad de la vida que ahora poseemos, pero no en cuanto a la especie. Somos ya hijos de Dios, aunque después de la muerte lo seremos de un modo más perfecto. Otra diferencia entre la posición de los sinópticos y la de Juan merece también ser notada: para los sinópticos, las buenas acciones hacen al individuo semejante a Dios y miembro, por tanto, de su familia; para Juan, hijo de Dios es el que ha sido engendrado por Dios.

Había, pues, un trasfondo veterotestamentario, aunque limitado, que hubiera podido servir para que Nicodemo comprendiera que Jesús estaba proclamando la llegada de los tiempos mesiánicos en que los hombres se convertirían en hijos de Dios. Esta idea era conocida en el judaísmo, aunque el tema del ser engendrados por Dios no había recibido aún una atención preferente. Es precisamente en este tema donde tropieza Nicodemo, y su malentendido hace que Jesús lo explique más ampliamente en los vv. 5ss. Ya hemos visto cómo 1 Juan usa la metáfora de la semilla de Dios para explicar que Dios engendra hijos; el evangelio, en cambio, recurre a la idea del Espíritu. Hay buenos estudios sobre la idea hebrea del espíritu o aliento de vida (los términos son intercambiables) en los artículos de P. van Imschoot, RB 44 (1935) 481-501, y J. Goitia, EstBíb 15 (1956) 147-85; 341-80; 16 (1957)

115-59. Aún en nuestros días, una de las formas más sencillas de comprobar si hay vida en un cuerpo es ver si el individuo respira todavía; los antiguos hebreos veían del mismo modo en la respiración o aliento vital el principio de la vida. El hombre es carne y espíritu, pero su espíritu es perecedero; es la intervención catalizadora del espíritu de Dios la que mantiene vivo al hombre. Dios comunicó la vida al hombre cuando alentó sobre él el aliento de vida en la creación (Gn 2,7); la muerte se produce cuando Dios retira su espíritu o aliento (Gn 6,3; Job 34,14; Ecl 12,7).

Si la vida natural puede atribuirse al hecho de que Dios comunica el espíritu a los hombres, también la vida eterna empieza cuando Dios otorga a los hombres su Espíritu Santo. El nacimiento por el Espíritu de que habla el v. 5 parece entrañar una referencia a la efusión del Espíritu por Jesús cuando éste haya sido levantado en alto en la crucifixión y la resurrección (cf. comentario a 7,39; 19,30.34-35). Jesús resucitado habla de los discípulos como de sus hermanos y les dice que en adelante el Padre de Jesús es también su Padre, porque alienta sobre ellos y son recreados por el Espíritu Santo que reciben (cf. comentario a 20,17.22).

El don del Espíritu por Dios parece ser la principal idea del v. 5; sin embargo, hay una antigua interpretación patrística de «nacer del espíritu» en términos de aceptar la revelación de Jesús con fe y vivir una vida espiritual. No se trataría, por tanto, del Espíritu de Dios, sino de un nuevo espíritu inmanente en el individuo. De la Potterie, 420-22, cita en apoyo de esta interpretación al *Pastor de Hermas,* Justino, Ireneo y Agustín, y sugiere que éste es el sentido primario del v. 5. No lo creemos así, pero al mismo tiempo estimamos que en esta interpretación del v. 5 nada contradice a nuestro punto de vista. Al don del Espíritu de Dios debe corresponder por parte del individuo creyente una aceptación en la fe y un nuevo estilo de vida. Pero lo primordial es el don del Espíritu de Dios, pues es este mismo Espíritu, el Espíritu de la verdad, el que da a los hombres la capacidad de conocer la revelación de Jesús y creer en ella (14,26; 16,14-15).

¿Pudo entender Nicodemo esta idea de nacer del Espíritu? La efusión del espíritu de Dios era un elemento importante en el cuadro veterotestamentario de los últimos tiempos. En Is 32,15 se describe la llegada de esos últimos tiempos como el día en que «es derramado sobre nosotros el espíritu de lo alto». En Jn 2,28-29 se nos comunica la promesa de que en aquellos días «yo derramaré mi espíritu sobre todos».

Hay numerosos pasajes en que se unen los temas del agua y el espíritu, como en Jn 3,5; por ejemplo, en Ez 36,25-26 dice Yahvé: «Os rociaré con un agua pura... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo... Os infundiré mi espíritu» (también Is 44,3). La conexión entre el don del espíritu y el nacer como hijos de Dios aparece durante el siglo II a. C. en Jub 1,23-25: «Crearé en ellos un espíritu santo y los purificaré... Seré su Padre y ellos serán mis hijos.» Y en tiempos del mismo Nicodemo, todo el que ingresaba en la comunidad esenia de Qumrán podía escuchar esta descripción del día de la visita divina, cuando Dios quitaría del hombre el espíritu de mentira: «Lo purificará de todas las obras malas por medio de un espíritu santo; como aguas purificadoras lo rociará con el espíritu de la verdad» (1QS 4,19- 21). No cabía esperar de Nicodemo que entendiera ese aspecto particular del espíritu que es característico de la enseñanza de Jesús, pero las palabras de éste debían resultarle inteligibles al menos en el sentido de que estaba cerca la efusión escatológica del Espíritu como preparación para la entrada del hombre en el reino de Dios.

Continuando con Juan, el v. 6 nos ofrece otro aspecto del dualismo joánico: se ponen en contraste la carne y el Espíritu, del mismo modo que al nacimiento terreno se oponía el nacimiento de lo alto. El contraste entre carne y Espíritu nada tiene que ver con el que el dualismo antropológico griego establece entre el cuerpo y el alma, ni implica una oposición entre lo material y lo espiritual, pues en Juan no se advierte una desconfianza gnóstica hacia la materia como tal. «Carne» se refiere al hombre tal como nace en este mundo, un estado en que participa de lo espiritual y de lo material, como recalca Gn 2,7. El contraste entre carne y Espíritu se refiere a la oposición que hay entre el hombre mortal (en expresión hebrea, «un hijo de hombre») y entre el que ha llegado a ser hijo de Dios, entre el hombre tal como es de por sí y este mismo hombre tal como Jesús puede hacer que llegue a ser al darle el don del Espíritu Santo.

Los vv. 7-8 admiten que hay algo misterioso en este nacer de lo alto por el Espíritu. No hay nada extraño en ello, pues todo lo que viene de Dios tiene una dimensión misteriosa. Se pone un ejemplo, no para explicar el carácter exacto del misterio, sino para demostrar que el hecho de ser misteriosa no supone menoscabo alguno para la realidad de la acción del Espíritu. No es de extrañar que sea misteriosa la generación por el *pneuma* (Espíritu), pues si bien somos capaces de percibir los efectos del *pneuma* (viento; cf. nota al v. 8), nadie puede ver real-

mente a ese *pneuma* (viento) que causa tales efectos. Del mismo modo se puede conocer que alguien ha nacido de arriba por el *pneuma* (Espíritu) y que es el que acepta a Jesús, pero sin ver cómo o cuándo lo ha engendrado este *pneuma* (Espíritu) y sin que tampoco se pueda comprender por qué uno acepta y otro rechaza a Jesús. Podríamos añadir que la ignorancia de los hombres acerca del lugar del que procede o hacia el que va el *pneuma* no es muy distinta de la ignorancia de los hombres acerca del lugar del que procede o hacia el que marcha Jesús (por ejemplo, 7,35). El Espíritu es el Espíritu de Jesús; tanto el Espíritu como Jesús son de arriba, y por ello resultan igualmente misteriosos a los hombres de abajo.

La comparación del viento no es original de Juan. En Ecl 11,5 hallamos algo semejante: «Si no entiendes cómo un aliento entra en los miembros de un seno preñado, tampoco entenderás las obras de Dios, que lo hace todo.» No está claro si el autor de este pasaje quiere significar «viento» o «espíritu», pero esta ambigüedad no se diferencia mucho de la que advertimos en Jn 3,8. Dodd, *Tradición*, 363-64, compara el símil del v. 8 con una frase de la breve parábola contenida en Mc 4,26-29: «La semilla germina y va creciendo sin que sepa cómo [el hombre que la plantó].» En ambos casos se trata de sentencias parabólicas basadas en el reconocimiento de la espontaneidad e impenetrabilidad de los procesos naturales. Aquí tenemos un nuevo indicio de que en la conversación con Nicodemo hay algunos versículos que parecen reflejar una tradición más antigua.

Anexo a la sección 1: *La interpretación bautismal del v. 5*

Hasta este momento hemos interpretado el discurso de Jesús a Nicodemo a un nivel que éste hubiera podido entender a partir de las ideas veterotestamentarias de filiación, espíritu, etc. Sin embargo, no puede dudarse que los lectores cristianos de Juan interpretarían el v. 5, «nacer del agua y del Espíritu», como una alusión al bautismo cristiano. Tenemos, por consiguiente, un segundo nivel de referencia sacramental. No es preciso decir que, si realmente aceptamos una base histórica para esta escena, Nicodemo nada pudo entender en relación con un bautismo cristiano o con la teología de regeneración que se asocia al mismo. A lo sumo, si era ya conocido el hecho de que Jesús, al igual que Juan Bautista, practicaba el rito bautismal (3,26), Nicodemo habría podido entender la alusión al agua en términos de este tipo de bautismo. También pudo pensar en el bautismo de los prosélitos judíos, una costumbre por la que el neófito era asimilado a un niño recién nacido (la costumbre de bautizar a los prosélitos parece haberse desarrollado en el judaísmo especialmente poco después del siglo I d. C.). Pero ninguno de estos bautismos es exactamente igual que el bautismo cristiano y ello nos obliga a indagar acerca de un nivel de conocimiento que va más allá de la escena histórica recogida en el relato.

La alusión al bautismo tiene como eje la expresión «del agua» (v. 5); hemos de ver, por tanto, si esta expresión pertenece a la tradición primitiva de la escena o si es una adición posterior. Algunos se preguntan si sería pronunciada por Jesús o si la añadiría el evangelista. Otros (frecuentemente los mismos que tienen todo el discurso por una composición puramente joánica, de la que ni una sola palabra habría sido pronunciada por Jesús) se preguntan si la frase pertenece a la obra del evangelista o si sería añadida por un redactor. Para Bultmann, por ejemplo, la frase es la aportación del redactor eclesiástico, que habría tratado de introducir en el evangelio un sacramentalismo. Entre los que la tienen por una adición posterior de un tipo o de otro se cuentan K. Lake, Wellhausen, Lohse y un número creciente de católicos, por ejemplo, Braun, Léon-Dufour, Van den Bussche, Feuillet, Leal, de la Potterie, que proponen la teoría de la adición con diversos grados de probabilidad.

Dado que no hay pruebas textuales contra la autenticidad de la expresión «del agua», ¿qué es lo que hace pensar a los investigadores que se trata de una adición posterior a la tradición joánica? *Primero*, la expresión no parece encajar en el marco de las palabras y las ideas del contexto. Es la única referencia al agua en todo el discurso. Si omitimos esta expresión, el v. 5 queda así: «A menos que nazca del Espíritu», que es un paralelo mejor por la extensión y la forma con el v. 3: «Si no nace de nuevo», en comparación con la lectura actual del v. 5. Las ideas del v. 5 se desarrollan en los vv. 6-8, en los que, sin embargo, se menciona únicamente el Espíritu, y no se hace alusión alguna al agua. Ciertamente, el v. 8 repite casi exactamente el v. 5 cuando dice: «Todo el que ha nacido del Espíritu», y tampoco alude al agua. Ha de admitirse el peso de estas objeciones.

Un *segundo* argumento contra la autenticidad de la expresión «del agua» se apoya en motivos teológicos. La objeción de que Nicodemo no pudo entender la expresión, y que por consiguiente ésta no puede

formar parte de la tradición original, resulta débil. Ya hemos demostrado más arriba que muchos pasajes del AT en que se habla de la efusión del espíritu también mencionan el agua, de forma que espíritu y agua aparecen juntos. Más aún, otros muchos pasajes de la obra joánica unen el agua y el Espíritu (7,38-39; 1 Jn 5, 8), de forma que el v. 5 no es un caso aislado. Si la expresión «del agua» formara parte de la forma original del discurso, Nicodemo hubiera podido entenderla sobre la base del trasfondo veterotestamentario, aunque no en su sentido cristiano.

El *tercer* argumento se basa en el supuesto antisacramentalismo del evangelista; con esto se quiere indicar que todas las referencias sacramentales han de atribuirse al redactor eclesiástico. En la Introducción hemos rechazado este punto de vista, y lo encontramos especialmente poco convincente en el pasaje que ahora estudiamos. La expresión «del agua» no es la única alusión al bautismo que aparece en esta escena, por lo que su presencia aquí no puede explicarse como resultado de una intervención aislada del censor. A la conversación con Nicodemo sigue inmediatamente un relato en que se subraya el hecho de que tanto Juan Bautista como Jesús *bautizaban.* Veremos que este otro relato no enlaza cronológicamente con la escena de Nicodemo y que una de las más plausibles razones de que ahora ocupe el lugar en que aparece es precisamente el hecho de que su tono bautismal enlazaba con el de la escena de Nicodemo. Otra sugerencia de tono bautismal aparece en el mismo verbo «nacer» de los vv. 3 y 5; como veíamos en la nota, este verbo podía ser entendido por los primeros cristianos en el sentido de «ser engendrado» y en el de «nacer» (Bultmann, 96, sugiere incluso que el sentido en que lo entiende el evangelista es precisamente el segundo). El tema de «[volver a] nacer» tiene carácter bautismal en 1 Pe 1,23 (cf. «baño regenerador» en Tit 3,5). El hecho de que las primitivas versiones tradujeran Jn 3,3 y 5 en términos de «renacer» indica que desde los primeros tiempos se entendió que este pasaje quedaba situado en un contexto bautismal. Sobre la interpretación bautismal de 3,5 en el arte de las catacumbas y en las inscripciones, cf. F.-M. Braun, RThom 56 (1956) 647-48.

Sopesando todos estos argumentos, no llegamos a una conclusión cierta. El tema bautismal que se entrevera en toda la escena es secundario; la expresión «del agua», en que ese tema bautismal se expresa con mayor claridad, pudo formar parte de la escena desde siempre, aunque originalmente no implicara una referencia específica al bautismo cristiano. También puede ser que la expresión fuera añadida posteriormente a la tradición para destacar más netamente el tema bautismal.

En favor de la primera solución podríamos añadir que en los sinópticos tenemos el caso de una sentencia de Jesús que luego fue reinterpretada, al parecer, como una referencia al bautismo. Hablamos de Mt 18,3 (Mc 10,15; Lc 18,17): «Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos.» Este versículo suena tan parecido a lo que se nos dice en Jn 3,5 (hacerse como los niños = nacer de nuevo; en ambos casos se pone como condición para entrar en el reino de los cielos) que Bernard y J. Jeremias piensan que se trata de dos variantes de una misma sentencia de Jesús. Dodd, *Tradición,* 357-58, se inclina a admitirlo, y cree que la forma joánica de la sentencia procede de una forma más antigua e independiente de la tradición más que de una adaptación de Mateo. J. Dupont, *Les Béatitudes* (Lovaina 1954) 150-58, insiste en que el sentido original de la frase en Mateo era una exigencia de convertirse en uno de los *anawim,* es decir, los humildes que dependen en todo de Dios, el resto que se prepara a recibir la intervención mesiánica de Dios, y que en el NT están representados por los pobres, los proscritos, los enfermos y los niños. El espíritu de dependencia de Dios, representado por la idea de hacerse como los niños, predisponía a aceptar a Jesús y de este modo entrar en el reino. Sin embargo, la frase de Mateo fue reinterpretada en sentido bautismal, de forma que «hacerse como los niños» significa bautizarse; cf. las pruebas aducidas por J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Londres 1960) 48-52. Es interesante notar que Justino, *Apologia, I,* 61 (PG 6,420) parece citar una combinación de las sentencias de Juan y de Mateo: «A menos que renazcáis, no entraréis en el reino de los cielos.» Las *Constituciones Apostólicas,* del siglo IV, adaptan libremente la sentencia de Juan: «A menos que un hombre se bautice con agua y Espíritu, no entrará en el reino de los cielos» (VI, 3, 15).

Aún hemos de estudiar otro problema. ¿Qué relación establece Jn 3,5, a nivel bautismal, entre el agua y el Espíritu? ¿Se realiza el nacimiento del Espíritu a través del nacimiento del agua? ¿Son una misma acción ambas cosas (el griego tiene una sola preposición)? ¿Se trata de dos nacimientos iguales y separados? Dicho brevemente, hay varias posibilidades: identificación, subordinación, coordinación. Para una historia completa de la interpretación, cf. de la Potterie, 418-25. En las

discusiones se ha introducido una nueva complicación a causa del uso de este texto en las disputas entre protestantes y católicos sobre la necesidad del bautismo de agua para la salvación. Calvino, por ejemplo, afirmaba que el agua física no era absolutamente necesaria, sino que por «agua» ha de entenderse la acción purificadora del Espíritu. Esta opinión, atacada por el anglicano Westcott en su comentario (p. 49), fue condenada por la Sesión VII del concilio de Trento (DB 858).

Afortunadamente para nuestro trabajo, estas disputas teológicas acerca de la necesidad universal del bautismo de agua, así como la correspondiente existencia del limbo para los niños no bautizados, van más allá del panorama directamente abarcado por el texto, que es lo que interesa al exegeta. Tomando «agua» en su sentido objetivo, no creemos que en el evangelio mismo haya base suficiente para establecer la relación existente entre el nacer del agua y el nacer del Espíritu a nivel de la interpretación sacramental. Nacer del Espíritu, que incluye la aceptación de Jesús en la fe, es primariamente la comunicación del Espíritu Santo. Si tomamos 3,5 como una referencia al bautismo y a la fe, entonces nacer del agua y del Espíritu son dos exigencias coordinadas para entrar en el reino de Dios. Si tomamos el v. 5 como una referencia al bautismo y al don del Espíritu (nótese que Juan menciona el Espíritu a continuación del agua), es posible que Juan se refiera a la comunicación del Espíritu mediante el bautismo.

SECCIÓN 2.ª: EL HIJO HA DE ASCENDER AL PADRE (3,9-15)

Hasta este momento se ha dicho a Nicodemo que para entrar en el reino de Dios es necesaria la efusión escatológica del Espíritu, y que esto es algo que el hombre no puede lograr por sus propias fuerzas. Nicodemo hace una nueva pregunta en el v. 9, pero esta vez no se refiere a lo que ha de hacer el hombre, como en el v. 4, sino a la acción de Dios desde lo alto y a través del Espíritu. El ligero matiz de sarcasmo que se advierte en las palabras de Jesús (v. 10; cf. nota) podría ser indicio de que en la pregunta de Nicodemo hay un poso de incredulidad. Con esta pregunta ha cumplido Nicodemo con el papel que le correspondía en la escena; como tantos otros personajes de los discursos joánicos ha servido de antagonista cuya incomprensión da pie a Jesús para exponer con mayor detalle su revelación. Cuando Jesús emprende la extensa exposición de los vv. 11-21, Nicodemo se eclipsa y vuelve gradualmente a la sombra de que salió. El diálogo se convierte en un monólogo; Jesús queda solo en escena. Su luz brilla en las tinieblas y atrae a los hombres que se acercarán a él para convertirse en hijos de Dios (vv. 19-21).

Al mencionar el testimonio del v. 11 reaparece el elemento legal de que ya hemos hablado (cf. *supra,* p. 249). La incredulidad de Nicodemo se presenta como un ejemplo de la repulsa que opone un grupo más amplio al testimonio de Jesús. Jesús ha hablado de nacer de lo alto; puede hacerlo muy bien, puesto que procede de lo alto. A pesar de que Nicodemo es incapaz de entender lo que ha de ocurrir al hombre para que pueda entrar en el reino de Dios («lo terrestre»; cf. nota sobre el v. 12), Jesús responderá a la pregunta de Nicodemo sobre cómo pueden ocurrir tales cosas, y para ello le hablará de los orígenes celestes de este nacimiento por el Espíritu. Jesús insistirá en que él es el único que puede hacerlo, puesto que nadie más que él ha ascendido al cielo.

Como indicábamos en la nota, se dan varias interpretaciones del v. 13, pero éste significa al menos que Jesús es el único que ha estado en el cielo, puesto que procede del cielo. ¿Qué hemos de decir a propósito de las numerosas leyendas sobre videntes que, según se suponía, habían sido arrebatados en sus visiones al cielo (Daniel, Henoc, Baruc)? Podemos recordar también que de Moisés se decía que había visto cosas celestes en el Monte Sinaí y que había sido llevado al cielo después de su muerte. Evidentemente, Jesús no admite ser colocado en un plano de igualdad con aquellos peregrinos celestes; su relación con el cielo es mucho más profunda de la que podría derivarse de una visión. Algunos textos del AT resultan especialmente interesantes al respecto. El autor de Prov 30,3-4 niega poseer un conocimiento divino: «¿Quién subió al cielo y luego bajó? ¿Quién encerró el viento en el puño?» (Nótese la relación entre el secreto del viento y la ascensión al cielo.) En Sab 9,16-18 tenemos una idea semejante: «Apenas adivinamos lo terrestre... pues ¿quién rastreará las cosas del cielo? ¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das la sabiduría enviando tu santo espíritu desde el cielo?» Y Bar 3,29 se pregunta: «¿Quién subió al cielo para cogerla [la Sabiduría], quién la bajó de las nubes? (cf. también Dt 30,12). Aparece, pues, claro que el privilegio que pretende poseer Jesús está más allá de la capacidad humana. Este versículo es otro modo de establecer algo que aparece por todas partes en Juan, concretamente que sólo Jesús ha visto a Dios (1,18; 5,37; 6,46; 14,7-9). Cf. 6,62, donde Jesús responde a otra objeción sobre el carácter misterioso de su doctrina hablando de la subida del Hijo del Hombre al cielo.

En los vv. 14-15 procede Jesús a responder directamente a la pregunta de Nicodemo, «¿Cómo puede suceder esto?» Nacer por el Espíritu es algo que sólo puede realizarse como resultado de la crucifixión, resurrección y ascensión de Jesús. El v. 14 es la primera de tres formulaciones de Juan acerca de Jesús «elevado en alto» (8,28; 12,32-34). La frase «ser levantado en alto» se refiere a la muerte de Jesús en la cruz. Así se puede asegurar no sólo por la comparación con la serpiente sobre el poste en el v. 14, sino también por la explicación de 12,33. Bernard I, 114, afirma que éste es el único significado de la frase. Sin embargo, el verbo *hypsoun,* «ser levantado en alto», se usa también en los Hechos (2,33; 5,31) referido a la ascensión de Jesús. En hebreo, *naśāh,* «levantar en alto», tiene un doble uso que abarca los dos significados de la muerte y la glorificación, como en Gn 40,13.19; el arameo *z^e^qap* significa a la vez «crucificar, colgar» y «levantar en alto». Por consiguiente, « ser levantado en alto» se refiere en Juan a una acción ascendente continua: Jesús inicia su ascenso al Padre cuando se aproxima a la muerte (13,1), y este impulso no estará completo sino con su ascensión (20,17). Es el movimiento hacia arriba del gran péndulo de la encarnación correspondiente al descenso de la Palabra que se hizo carne. El primer paso ascendente se dará cuando Jesús sea levantado en la cruz; el segundo tendrá lugar cuando sea resucitado de entre los muertos; el paso final será su exaltación a los cielos. Esta interpretación amplia de la expresión «ser levantado en alto» explica una sentencia como la de 8,28: «Cuando levantéis en alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que yo soy.» La apropiación del nombre divino «Yo soy» por Jesús difícilmente se hubiera justificado en la crucifixión (cf. Apénd. IV); no sería evidente su razón de ser sino después de la resurrección y ascensión (20,28). Tampoco podría verificarse la pretensión de 12,32 únicamente en la crucifixión: «Cuando yo sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí.»

Hemos dicho que hay tres afirmaciones relativas al Hijo del Hombre «levantado en alto» en Juan. Entre los investigadores ha sido muy fuerte la tendencia a suponer que estas formulaciones, con su fraseología típicamente joánica, son creaciones del evangelista. Sin embargo, estas formulaciones joánicas son en Juan el equivalente de las tres predicciones de la pasión, muerte y resurrección que hallamos en los sinópticos (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 y par.). La referencia al Hijo del Hombre es común a los dos grupos de sentencias. Si comparamos Mc 8,31 y Jn 3,14, hallamos en ambas el «debe» que implica un designio divino: «También el hijo del hombre *tiene que* ser levantado»; «El Hijo del Hombre *tiene que* padecer mucho... ser ejecutado y resucitar a los tres días». La semejanza entre estos dos grupos de sentencias es otra razón para insistir en que «ser levantado en alto» es una expresión joánica que se refiere a algo más que la muerte en cruz. No hay motivos para pensar que el cuarto evangelista depende de los sinópticos en cuanto a la forma de sus sentencias; ciertamente, sobre una base comparativa, las expresiones joánicas son menos detalladas y podrían ser más antiguas. La principal influencia que se advierte en las sentencias joánicas parece ser el tema del Siervo doliente (Is 52,13): «Mirad, mi siervo tendrá éxito; será levantado en alto *[hypsoun]* y glorificado en gran medida.» La afirmación de que el Hijo del Hombre *tiene que* ser levantado en alto refleja el tema de que ello estaba predicho en la Escritura (especialmente en Is 52-53) y, por consiguiente, formaba parte del designio de Dios.

El v. 15 muestra por qué Jesús introdujo en el discurso el tema de ser levantado en alto: concretamente, porque su exaltación daría paso al don de la vida eterna para todos los que creen en él. La vida eterna es la vida de los hijos de Dios, la vida engendrada de lo alto, la vida engendrada por el Espíritu. Cuando Jesús sea levantado en alto en la crucifixión y la ascensión, su comunicación del Espíritu será una fuente de vida para todos los que crean en él (7,37-39).

SECCIÓN 2b: LA NECESIDAD DE CREER EN JESÚS O DE ACERCARSE A LA LUZ (3,16-21)

El v. 16 señala una subdivisión en la segunda parte del discurso. Roustang indica que a partir de este momento destaca más la intervención de Dios Padre. Sin embargo, no hemos de exagerar este cambio. El tema de la muerte de Jesús, que se introduce en los vv. 14-15, reaparece en el v. 16 (cf. nota). Del mismo modo que esta muerte se describía bajo el símbolo veterotestamentario de la serpiente en los vv. 14-15, también en las palabras del v. 16 podemos detectar una referencia implícita al AT. A Abrahán se ordenó tomar a su hijo *«único»* Isaac, al que *amaba,* y ofrecerlo al Señor (Gn 22,2.12); muchos investigadores (Westcott, Bernard, Barrett, Glasson) creen que aquella escena es el trasfondo de la expresión «Tanto *amó* Dios al mundo que dio a su Hijo *único*». También la alusión al mundo encaja perfectamente en este trasfondo, pues la generosidad de Abrahán al sacrificar a su hijo único

habría de beneficiar a todas las naciones del mundo (Gn 22,18; Eclo 44,21; Jub 18,15). Cf. 19,17, donde es posible que se utilice también la tipología de Isaac.

Pero el v. 16 no es paralelo únicamente de los vv. 14-15; al mismo tiempo anticipa el v. 17. Si el v. 16 nos asegura que el Padre, al entregarnos su Hijo en la encarnación y en la muerte, pretendía comunicar la vida eterna a los creyentes, el v. 17 parafrasea esta misma idea en términos de salvación del mundo. A partir del v. 17 entramos en los dominios de la teología joánica de la escatología realizada (cf. Introducción, parte VIII: III). La misma presencia de Jesús en el mundo es ya un juicio, en el sentido de que obliga a los hombres a juzgarse a sí mismos al decidirse a favor o en contra de Jesús.

Boismard, *L'évolution,* ha hecho una interesante comparación del tema escatológico tal como aparece en 3,16-19 y en 12,46-48. Como veremos al estudiar 12,44-50, este pasaje es un fragmento independiente y desplazado de un discurso joánico que ha sido insertado en su lugar actual por razones de conveniencia (cf. *supra,* lo dicho en p. 43), y ha quedado así al final del ministerio público. Al menos en parte parece una variante de lo que tenemos en el cap. 3.

cap. 12	cap. 3
46. Yo he venido al mundo como luz para que ninguno que cree en mí quede en tinieblas	19. La luz vino al mundo 15. para que todos los que creen tengan vida eterna en él
47. No he venido para juzgar al mundo sino para salvarlo	16. para que todos los que creen en él no perezcan
48 El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene quien lo juzgue *(krinein)*	17. Dios no mandó a su Hijo para juzgar al mundo sino para que el mundo por él se salve
	18. El que no cree, ya está juzgado *(krinein)*

Hay notables diferencias estilísticas (las citas del cap. 12 van en primera persona); Boismard, por otra parte, piensa que el cap. 3 se aproxima más al estilo de 1 Jn (cf. nota al v. 16). Es posible, por tanto, que la misma tradición básica de las palabras de Jesús fuera conservada por distintos discípulos de la escuela joánica. Pero la diferencia más importante es de orden teológico. En parte al menos, la escatología del cap. 12 es escatología *final;* en 12,48 se dice del hombre que rechaza a

Jesús: «El mensaje que he comunicado, ése lo juzgará *el último día.»* De los dos pasajes joánicos en que se recogen las palabras de Jesús, por consiguiente, el del cap. 3 destaca el aspecto realizado de su escatología, mientras que el del cap. 12 atiende más al aspecto final. El mismo fenómeno observaremos en 5,19-25 y 26-30.

Podríamos estudiar en esta misma línea 3,18: «Pero al que cree en él no se le juzga; el que no cree, ya está juzgado.» Dodd, *Tradición,* 356-57, señala que se trata de una variante de la misma sentencia que tenemos en el final largo de Marcos (16,16): «El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará.» En Marcos se trata de una sentencia posterior a la resurrección y referente al juicio futuro. En Juan aparece en el contexto de la escatología realizada. Una vez más nos encontramos ante una sentencia tradicional de Jesús interpretada de dos modos distintos. (Podríamos añadir que 1 Jn 5,10, muy semejante en muchos detalles a Jn 3,18, también parece basarse en esta sentencia.) Es interesante el hecho de que en la forma transmitida por Marcos aparezca el tema bautismal; como ya advertíamos, el motivo bautismal impregna todo el cap. 3 de Juan.

Hemos de advertir también que el vocabulario dualista de los vv. 19-21 (luz/tinieblas; practicar la maldad/realizar la verdad) tiene notables semejanzas en los manuscritos del Mar Muerto, especialmente en 1QS 3-4. Ya hemos comparado el dualismo de Juan y de Qumrán en CBQ 17 (1955) 405-18, 559-61 (ahora en NTE 105-23), a que nos remitimos para más detalles. Aquí citaremos únicamente la bien conocida separación que se establecía en Qumrán entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, así como el texto de 1QS 4,24: «En la medida en que el hombre tiene su herencia en la verdad y en la justicia, odia la maldad; pero en la medida en que tiene su herencia en la porción de la perversidad, abomina la verdad.» Comparando estas palabras con las ideas, muy semejantes, de Jn 3,20-21, se advierte que este pasaje de Qumrán aparece sólo unas líneas más abajo que el pasaje sobre la importancia del agua y del espíritu que más arriba hemos citado (p. 337) en relación con Jn 3,5.

En Juan se habla de las dos reacciones del hombre ante Jesús, pero hemos de señalar que esa reacción depende en gran parte de la propia elección del hombre, una elección que está influida por su género de vida, que depende de que sus obras sean malas o estén hechas según Dios (vv. 20-21). Hay cierta consecuencia en los dos extremos del dualismo: los malhechores son también incrédulos, mientras que las bue-

nas obras y la fe van unidas. No hay en Juan, por consiguiente, ese determinismo que parece advertirse en ciertos pasajes de los manuscritos de Qumrán. Bultmann, 114, indica que las oraciones finales con que terminan los vv. 20 y 21 no han de entenderse como si dieran la razón subjetiva por la que los hombres acuden o se apartan de la luz, es decir, que un individuo no se acerca realmente a Jesús para que se confirme que sus obras son buenas. La idea es más bien que Jesús pone en evidencia lo que es realmente el hombre y la verdadera naturaleza de su vida. Jesús es una luz penetrante que provoca el juicio al hacer que se manifieste lo que es cada hombre. El que se aparta no es un pecador accidental, sino alguien que «*practica* la maldad»; no es que sea incapaz de ver la luz, sino que odia la luz. Como afirma S. Lyonnet en su artículo sobre el pecado en Juan: VD 35 (1957) 271-78, se trata de una malicia radical.

Anexo a la sección 2: La identidad del que habla

Ya hemos aludido a la opinión de numerosos investigadores para los que sólo algunos versículos de esta sección del cap. 3 pertenecen a la conversación de Jesús con Nicodemo, mientras que el resto serían un comentario añadido por el evangelista. Daremos aquí en detalle nuestros motivos para rechazar este punto de vista. Los dos lugares que se han sugerido para señalar el cambio de la persona que habla son el v. 13 (Tillmann, Belser, Schnackenburg) y el v. 16 (Westcott, Lagrange, Bernard, van den Bussche, Braun, Lightfoot).

Schnackenburg insiste en que el v. 12 es el último de la verdadera conversación. Contiene el último «vosotros» de toda la sección; el v. 13 habla de la ascensión en pasado (cf. nota). Sin embargo, esta opinión tropieza con numerosas dificultades. El v. 13 empieza con una copulativa *(kai)* como si estuviera relacionado con lo que antecede; no hay el más ligero indicio de un cambio en cuanto a la persona que habla. Si se toma el tiempo pasado del v. 13 para afirmar que la ascensión ya ha tenido lugar, ¿qué decir de la obvia referencia en futuro a la muerte, la resurrección y la ascensión en el v. 14? El v. 14 es una de las tres formulaciones joánicas acerca de que el Hijo del Hombre ha de ser levantado en alto. ¿Habremos de atribuir ésta al evangelista y las otras dos a Jesús? Es cierto que en los vv. 13ss hay un cambio a la tercera persona, pero esto no es infrecuente en Juan; en los demás lugares en que ocurre lo mismo no hay el menor indicio de que Jesús haya dejado de

hablar. En la investigación sobre el AT, cada vez es más frecuente desechar los cambios de persona y número como criterio para determinar el cambio de redactor; la misma precaución deberían observar los exegetas de Juan.

Tampoco encontramos muy convincentes los argumentos a favor de un cambio de la persona que habla en el v. 16. El tiempo pasado de «dio» supone una dificultad si se refiere a la crucifixión, pero posiblemente en labios de Jesús sirve para aludir únicamente a la *encarnación*; sería el evangelista el que hace aquí un sumario de toda la vida de Jesús (cf. nota). Ya veíamos que el v. 16 no ha de disociarse por completo de los vv. 14-15 en cuanto al tema; por otra parte, también el v. 16 empieza con una conjunción *(gar)* que se opone al cambio de persona que habla. Los vv. 15 y 16 finalizan con la misma expresión, por lo que parece arbitrario atribuirlos a distintas personas.

Estos argumentos apoyan nuestras observaciones generales (cf. *supra*, pp. 369-370) a favor de la homogeneidad de todo el pasaje y de su unidad de estilo, que vendría subrayada por las inclusiones que lo enmarcan. Por supuesto, el evangelista ha dejado la huella de su trabajo en todo el pasaje, pero no puede señalarse un versículo en el que empiece su intervención. Todas las palabras de Jesús nos han llegado a través de los cauces de la visión y la reflexión del evangelista, pero el evangelio nos presenta a Jesús, no al evangelista, como la persona que habla.

[La bibliografía correspondiente se incluye al final de la sección 12.]

11. *TESTIMONIO FINAL DEL BAUTISTA (3,22-30)*

3 22Después de esto fue Jesús a Judea con sus discípulos; vivía allí
con ellos y bautizaba. 23También Juan estaba bautizando en Enón,
cerca de Salín, donde había agua abundante, y la gente acudía a bauti-
zarse (24pues aún no habían metido a Juan en la cárcel). 25Se originó
entonces una discusión entre los discípulos de Juan y un judío a pro-
pósito de las purificaciones; 26fueron a Juan y le dijeron: «Maestro, el
que estaba contigo en la otra orilla del Jordán, aquel de quien tú diste
testimonio, resulta que está bautizando y todo el mundo acude a él.»
27Contestó Juan:

«Nadie puede coger nada,
si no se lo dan del cielo.

28Vosotros sois testigos de que yo dije que no soy el Mesías, sino
que me han enviado por delante.

29A la esposa la tiene el esposo;
el amigo del esposo,
que está allí a su disposición,
se alegra mucho de oír su voz.
Por eso mi alegría ha llegado
a su colmo.
30A él le toca crecer,
a mí menguar.»

NOTAS

3,22. *Después de esto.* Fórmula vaga de conexión con lo anterior, pero carente de precisión cronológica. Este versículo es una fórmula itineraria como las que usa Marcos para encuadrar su narración. Dodd, *Tradición, 283,* sugiere que se basa en la tradición precanónica.

Judea. Jesús ya estaba en Judea, en Jerusalén más exactamente. Bultmann, *123*[8], afirma que aquí se quiere indicar que salió de la ciudad y marchó a los distritos rurales del territorio; creemos que éste puede ser el significado que quizá tenga la expresión en el presente contexto. Sin embargo, la palabra *gē* del original significaba en principio «territorio» más que «distritos rurales», como traducción del hebreo *'eres;* en el v. 3, que sólo puede referirse a Judea como un territorio, la tradición occidental ha añadido *gē*. No se indica el lugar preciso, pero muchos creen que se trataría del valle del Jordán.

vivía. No es el acostumbrado *menein* de Juan, sino *diatribein*. Es la única vez que aparece este verbo en Juan, lo que quizá favorezca la teoría de la precanonicidad formulada por Dodd.

bautizaba. El tiempo imperfecto indica acción repetida. Aunque este versículo dice que Jesús bautizaba, en 4,2 se añade a modo de precisión que no lo hacía personalmente. El habitual intento de armonización afirma que se dice de Jesús que bautizaba en el sentido de que lo hacían los discípulos en su nombre, pero Juan no da ningún indicio para pensar así. Este bautismo no ha de considerarse probablemente como un bautismo cristiano en sentido pleno, pues el NT atribuye a éste su eficacia como consecuencia de la muerte y resurrección; se trata de un bautismo semejante al que administraba Juan Bautista.

23. *Enón.* Este nombre refleja el plural del término arameo que significativa «fuente». Hay tres importantes tradiciones en cuanto a la localización del sitio: a) en Perea de Transjordania. Sabemos que Juan Bautista actuó en aquella región (1,28), y la alusión a Judea del v. 22 podría significar que estaba muy cerca (Perea se halla al otro lado del río). El mapa de Madaba, un mosaico del siglo VI (BA 21 [1958]) señala un Enón junto a la orilla nordeste del Mar Muerto, enfrente de Betabara (cf. nota a 1,28); hay indicaciones de peregrinos contemporáneos en el mismo sentido. b) En la parte norte del valle del Jordán, en la orilla occidental del río, cerca de 13 km. al sur de Escitópolis (Betsán). En el siglo IV recoge esta tradición Eusebio *(Onomasticon,* en GCS 11i, 40:1-4; 153:6-7), y lo mismo hace la peregrina Eteria. El mapa de Madaba también señala otra Enón en estos mismos parajes. Eusebio habla de Salín en relación con Salumias, y en la misma zona hay el nombre árabe moderno de Tell Sheikh Salim. En la zona no hay rastro del nombre Enón. Una objeción a la localización de estos lugares en el valle del Jordán es que si el río estuviera cerca no tendría sentido la referencia de Juan a la abundancia de agua. c) En Samaría. A unos 6 km. al este-sudeste de Siquén hay una ciudad de Sâlim conocida desde antiguo; a 13 km. al nordeste de Sâlim se halla la moderna 'Ainûn (187190, mapa: 1:100.000). En las inmediaciones abundan los manantiales, aunque la moderna 'Ainûn carece de agua. W. F. Albright defiende esta localización en HTR 17 (1924) 193-94. Estaría muy de acuerdo con los fuertes vínculos tradicionales que relacionan a Juan Bautista con Samaría.

También a propósito de estas localizaciones se han hecho los habituales intentos de desechar como puramente simbólicas las peculiares noticias geo-

gráficas de Juan. Krieger, ZNW 45 (1953-54) 122, habla de fuentes inventadas (Enón) cerca de la salvación (Salín). Podríamos preguntarnos por qué habría de asociar Juan el bautismo de Juan Bautista y no el de Jesús con el lugar simbólico de la salvación. Si se nos dice que Juan Bautista estaba *cerca* de la salvación, es decir, cerca de Jesús, ¿por qué no se sitúa a Jesús en Salín en vez de en Judea? Bultmann, 124[5], cree que se trata de nombres reales, pero que tenían un significado simbólico para el evangelista.

25. *una discusión... a propósito de las purificaciones.* No está clara la relación de estas discusiones con lo que sigue en el v. 26. ¿Hemos de pensar que se trataba del valor relativo de los bautismos de Juan Bautista y de Jesús? O, ya que la palabra «purificaciones» nos recuerda el agua «para las abluciones (=purificaciones) de los judíos» de 2,6, ¿hemos de pensar que se discutía sobre el valor relativo del bautismo de Juan Bautista y las abluciones purificativas de los judíos? ¿Se trataría de un judío que hacía preguntas sobre el bautismo de Juan Bautista semejantes a las de los fariseos en 1,25? ¿O es que había una discusión generalizada acerca de todos los tipos de purificación mediante el agua (los diversos bautismos, las abluciones de los fariseos, las lustraciones de los esenios?)

un judío. Hay buenos testimonios, incluido P^{66}, a favor de la lectura «los judíos», pero los mejores, incluido P^{75}, están a favor del singular, que es la lectura más difícil. El plural pudo introducirse por analogía con Mc 2,18 y par., que relacionan a los *fariseos* con los discípulos de Juan Bautista en las cuestiones legales del ayuno. (Boismard, sin embargo, acepta el plural, y sugiere que el singular *ioudaiou* se debe a la analogía con *Iōanou.)* Si aceptamos el singular, no queda clara la conexión de este versículo con lo que sigue. Loisy, 171, además de otros (Bauer, Goguel), cree que en el texto original se leía «Jesús», pero que piadosas razones indujeron a los copistas a eliminar una alusión a una disputa entre los discípulos de Juan Bautista y Jesús. No hay apoyo textual alguno a favor de esta lectura, pero no cabe duda de que hace excelente sentido.

26. *Maestro.* Juan refleja aquí el recuerdo de que Juan Bautista fue considerado maestro además de profeta (Lc 11,1).

de quien. Aquí y en el v. 28 *martyrein* rige un dativo de persona, una construcción que aparece también en Lucas; el mismo verbo aparece diez y nueve veces en Juan con *peri.* En el comentario indicaremos que estas frases de los vv. 26 y 28 son redaccionales.

todo el mundo acude. Los sinópticos nos pintan el cuadro de este éxito durante el ministerio en Galilea (Mc 1,45; 3,7). En Juan aparece continuamente la universalidad de la llamada de Jesús, por ejemplo, en 11,48: «Todos van a creer en él.»

27. *si no se lo dan del cielo.* Compárese con las palabras dirigidas a Pilatos en 19,11: «No tendrías ninguna autoridad sobre mí si no te hubiera sido dada de lo alto.»

28. *me han enviado por delante.* No se citan exactamente las palabras que Juan Bautista había pronunciado. En 1,20 había dicho: «Yo no soy el Mesías», pero no «Me han enviado *[apostellein]* por delante del Mesías». En 1,6 leemos: «Hubo un hombre, enviado *[apostellein]* por Dios, llamado Juan», y en 1,33 se dice que Dios envió *[pempein]* a Juan Bautista a bautizar. En cuanto a la expresión «por delante», Juan Bautista había dicho: «El *que viene después que yo* está encima de mí.» Por consiguiente, la cita del v. 28 está en el espíritu de Juan Bautista, pero es como una recapitulación de lo que él mismo había dicho. Identifica como el Mesías al que viene después de Juan Bautista, cosa que el mismo Juan Bautista nunca hizo en ningún otro lugar, Dodd, *Tradición,* 277, sugiere que la frase «me han enviado por delante» es un eco de Mal 3,1: «Yo envío un mensajero a prepararme el camino (cf. Mt 11,10; Lc 7,27). De ser ello cierto, originalmente se trataría tan sólo de indicar el cometido propio de Juan Bautista, sin que ello implicara gran cosa a propósito del que le había de seguir.

29. *amigo.* Cf. Van Selms, *art. cit.* Es el *shoshben* de la costumbre judía, el amigo íntimo del novio que se encarga de los preparativos de la boda. Pablo reclama para sí este papel en 2 Cor 11,2 y los rabinos atribuyeron a Moisés esta misma función en las bodas de Dios con Israel. A causa de esta especial confianza de que era objeto el amigo del novio, cualquier inconveniencia que se diera entre ambos se consideraba especialmente odiosa (de ahí la ira de Sansón por la injusticia de que se habla en Jue 14,20). Como amigo del esposo, Juan Bautista nunca podría casarse con la novia; su único cometido consiste en prepararla para Jesús.

oír su voz. No está claro lo que se quiere dar a entender. Algunos piensan que se trata del amigo que aguarda en la casa de la esposa atento a oír el ruido que hace la procesión del novio cuando se aproxima para recoger a la novia. Otros se imaginan al amigo esperando junto a la casa del novio después de que la esposa ha sido introducida en ella; se alegra al oír al esposo hablando con su esposa.

En esta breve parábola y en el aforismo que le sigue ha encontrado Black, 109, rastros de cierto número de juegos de palabras arameos que indican un original semita; por ejemplo, «novio» es *kall*^{e}*ta;* «*voz*» es *qala;* «llegar a su colmo» es *k*^{e}*lal;* «*menguar*» es *g*^{e}*lal.*

30. *le toca.* El mismo imperativo divino que vemos en 3,14.

crecer... menguar. Este versículo ha tenido importancia destacada en la tradición referente a Juan Bautista. Del mismo modo que el nacimiento de

Jesús se fijó en la fecha del 25 de diciembre, la del solsticio de invierno, a partir de la cual los días «crecen» (la luz ha llegado al mundo y tiene que crecer), el nacimiento de Juan Bautista se fijó en el 24 de junio, la fecha del solsticio de verano, a partir de la cual empiezan a «menguar» los días (no era él la luz y tenía que menguar). Los dos verbos griegos del v. 30 se utilizan también para designar el creciente y el menguante de la luz emitida por los cuerpos celestes.

menguar. El verbo griego *elattoun* está relacionado con el adjetivo *elassōn,* que se utilizó en 2,10 para caracterizar el vino ordinario de Caná. Hay, por consiguiente, tres paralelos entre 3,22-30 y la escena de Caná: a) «purificaciones» del v. 25; b) el tema de las bodas; c) la semejanza de vocabulario. Sin embargo parece más bien aventurado considerar estos paralelos incidentales cómo teológicamente significativos. Pero no dejan de ser interesantes, teniendo en cuenta la posibilidad (a que nos referiremos en el comentario) de que los materiales contenidos en 3,22-20 precedieran en otro tiempo inmediatamente a la escena de Caná.

COMENTARIO GENERAL

Esta escena presenta muchas dificultades a causa de que, desde un punto de vista externo, su ilación es deficiente, mientras que, considerada internamente, su lógica no aparece tampoco muy clara (cf. nota al v. 25). Consideremos en primer lugar los problemas debidos a la deficiente ilación, que se plantean a partir del contexto. Jesús estaba en Jerusalén, en territorio de Judea, según el cap. 2; sin embargo, ahora marcha a Judea. El v. 24 menciona que Juan aún no ha sido metido en la cárcel; este versículo es una adición del redactor para evitar objeciones basadas en una cronología como la que siguen los sinópticos. Según Mc 1,14 (Mt 4,12), Jesús marchó a Galilea para iniciar allí su ministerio una vez que Juan Bautista fue encarcelado; sin embargo, en Juan se dice que Jesús estuvo en Galilea y luego en Jerusalén cuando Juan Bautista aún estaba libre. Es cierto que los sinópticos no nos dicen exactamente cuándo fue encarcelado Juan Bautista, de forma que todo cuanto ha narrado Juan pudo ocurrir antes de que se iniciara oficialmente el ministerio en Galilea (Juan no describe un ministerio plenamente tal en Galilea). Sin embargo, la impresión que se obtiene de los sinópticos es que el ministerio en Galilea se inició inmediatamente después del bautismo de Jesús y que el encarcelamiento de Juan Bautista estuvo estrechamente relacionado con el bautismo (especialmente Lc 3,19-20). Mayor dificultad en cuanto a la ilación presenta el v. 26. Los discípulos de Juan Bautista han escuchado ya el elocuente testimonio de su maestro en favor de Jesús (cap. 1): Jesús es el Cordero de Dios; todo lo que Juan Bautista se proponía con su bautismo era hacer que Jesús fuera dado a conocer a Israel. Y resulta que ahora no comprenden por qué todo el mundo se va con Jesús y lo llevan a mal. Nótese que esta dificultad no puede resolverse diciendo que estos discípulos no son los mismos que aparecen en el cap. 1, pues el v. 28 los identifica explícitamente como discípulos que habían escuchado el mensaje de Juan Bautista acerca de Jesús.

Algunos investigadores como Wellhausen y Goguel han pensado que 3,22-30 es un duplicado de la escena del cap. 1 en que Juan Bautista identifica a Jesús como el que ha de venir después que él. Lo cierto es que los temas se parecen mucho.

a) 1,19-21: Juan Bautista no es el Mesías, Elías o el Profeta
3,28: Juan Bautista no es el Mesías

b) 1,30: Juan Bautista prepara el camino al que vendrá después
3,28: Juan Bautista ha sido enviado por delante

c) 1,30: El que vendrá detrás de Juan Bautista le ha sido antepuesto
3,30: Él tiene que crecer, mientras que Juan Bautista ha de menguar

d) 1,31: Juan Bautista ha recibido la misión de manifestarlo a Israel
3,29: Juan Bautista es el amigo que prepara el matrimonio del esposo y la esposa.

Los temas, ciertamente, son los mismos, pero la conversación es realmente muy distinta. Más que variantes de una misma escena, parece que tenemos aquí los fragmentos de una tradición joánica más amplia acerca de Juan Bautista, una tradición que habría sido repartida entre las escenas de los caps. 1 y 3. Boismard, *Les traditions,* cree que la escena del cap. 3 era el comienzo original del evangelio, antes de ser sustituido por el actual (cf. *supra,* pp. 279-282). Esta teoría precisa más de lo que permiten las pruebas en que pudiera apoyarse. Parece, no obstante, que Boismard se ha situado en una pista correcta al afirmar que 3,20-30 pertenece a las relaciones *iniciales* entre Juan Bautista y Jesús, no a sus episodios finales, como actualmente aparece.

Veamos ahora cómo se resuelven las dificultades que, en cuanto a la ilación, señalábamos antes, sólo con situar 3,22-30 en el contexto del

cap. 1. (Según esta teoría, la frase que «aquel de quien tú diste testimonio» (v. 26) y todo el v. 28 han de considerarse adiciones tardías del redactor, para adaptar la escena al contexto final en que la situó; cf. notas.) Jesús marcha al territorio de Judea no después de haber estado en Jerusalén con Nicodemo, sino a comienzos de la narración evangélica. En los sinópticos tenemos unas afirmaciones semejantes referidas a la época del bautismo de Jesús: «Jesús se retiró a Galilea» (Mt 3,13); «Acudía [a Juan Bautista] gente de Judea entera y toda Jerusalén» (Mc 1,5). La hostilidad de los discípulos de Juan Bautista puede entenderse perfectamente si Jesús acaba de aparecer en escena y Juan Bautista no ha dado a todos sus discípulos el testimonio a favor de Jesús que se consigna en el cap. 1. Los vv. 27, 29-30 corresponden al mismo tipo de testimonio inicial en favor de Jesús que aparece en 1,29-34.

Si hemos de reconstruir más allá de lo dicho las relaciones entre 1,19-34 y 3,22-30, podríamos sugerir que la escena de 3,22-30 originalmente iba poco después de 1,19-34. Juan Bautista ya no está en Betania al otro lado del Jordán, sino en Enón, cerca de Salín. Jesús, que había sido bautizado por Juan Bautista, se halla ahora en el valle del Jordán, desarrolla su propio ministerio bautismal y va acompañado de algunos discípulos (3,22), los mismos que Juan Bautista ha encaminado hacia él. En 3,22-30 tendríamos el testimonio dado por Juan Bautista en Enón a otro grupo de discípulos. Todo esto sucede antes del ministerio de Jesús en Galilea, cuando abandonará el ministerio bautismal y empezará a centrar todo su interés en la predicación. Fue precisamente este cambio de actuación por parte de Jesús (que se habría producido después del encarcelamiento de Juan Bautista) el que induciría a Juan Bautista a enviarle desde la cárcel a preguntarle si, en definitiva, Jesús era el que había de venir (Lc 7,20). Creemos, por tanto, que 3,22-30, si lo entendemos correctamente, nos transmite unas noticias fidedignas acerca de los primeros días de Jesús, un material no conservado en los sinópticos, pero que Dodd, *Tradición*, 283-90, considera justificadamente muy antiguo. No hay ningún motivo teológico para que nadie inventara la tradición de que Jesús y sus discípulos bautizaron durante algún tiempo. La práctica del bautismo cristiano no necesitaba ciertamente de ese apoyo, mientras que la noticia de que Jesús imitó durante algún tiempo a Juan Bautista en su ministerio bautismal podría convertirse en un arma peligrosa en manos de los sectarios de Juan Bautista (y de ahí probablemente la modificación de 4,2).

¿Qué motivó que esta escena fuera transferida del comienzo del evangelio a su contexto actual, y que se adaptase para que mejor encajara en él (por lo que respecta a los vv. 26 y 28)? Es posible que la reelaboración del cap. 1 para que la formación de los discípulos se desarrollara a lo largo de un determinado número de días diera por resultado el desplazamiento de los materiales que ahora tenemos en 3,22-30. Pero también es posible que su localización actual sirva para destacar más el motivo bautismal de la conversación con Nicodemo. En 6,51-59 veremos otro ejemplo de cómo el deseo de subrayar el motivo sacramental de una escena (presente ya, pero de un modo sutil) llevó a colocar en un punto determinado otro fragmento desplazado de la tradición joánica.

COMENTARIO ESPECIAL

El mensaje básico de la escena se encuentra en lo que Juan Bautista dice a propósito de Jesús en los vv. 27, 29-30 (que han de leerse como una unidad sin el v. 28). El v. 27 es un aforismo críptico en que se justifica el éxito superior de Jesús. Lo primero que hemos de preguntarnos en relación con el v. 27 es si la gente acudía a Juan Bautista o a Jesús.

¿Significa el v. 27 que, si son muy pocos los que acuden a Juan Bautista, esto es todo lo que Dios le ha concedido, o que, si son muchos los que se acercan a Jesús, es porque Dios así lo ha ordenado? La diferencia no es muy importante, pero parece más probable lo segundo. Pero aunque el v. 27 se refiera a que son muchos los que acuden a Jesús, hay dos variantes posibles todavía, como indica Boismard, *L'ami,* 290: a) el beneficiario a que se alude en el v. 27 es el creyente; el beneficio es el privilegio de acudir a Jesús. Nadie puede ir hacia Jesús a menos que Dios le guíe. La fe o el acudir a Jesús es un don de Dios al creyente. Esta idea tiene su paralelo en 6,65: «Nadie puede acercarse a mí si el Padre no se lo concede.» *b)* el beneficiario del v. 27 es Jesús; lo otorgado es el creyente. Nadie acude a Jesús a menos que el Padre se lo otorgue a Jesús. El creyente es el don de Dios a Jesús. Esto se parece a 6,37: «Todos los que el Padre me entrega se acercarán a mí» (nótese que la referencia a los creyentes va en neutro). El tema de que los creyentes han sido concedidos a Jesús por el Padre es frecuente en Juan (3,35; 6,39; 10,29; 17,2.9.11.24).

Puesto que en el v. 27 se trata de poner en contraste las funciones diferentes de Juan Bautista y Jesús, parece más plausible la referencia directa en *b)* a Jesús, como afirma Boismard.

El hecho de que Dios haya otorgado a Jesús todos estos seguidores hace que Juan Bautista defina su propio papel en el v. 29 por medio de una sentencia parabólica (Dodd, *Tradición,* 286-87). También en los sinópticos se atribuye a Juan Bautista el uso de un lenguaje figurativo (Mt 3,10.12) como ciertamente cabía esperar de un personaje profético. También escuchamos este mismo tema parabólico del novio en labios de Jesús muy al comienzo de la tradición sinóptica (así como en las parábolas de Mt 22,1; 25,1). Cuando preguntan a Jesús por qué los discípulos de Juan Bautista ayunan y los suyos no, responde Jesús: «¿Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras duran las bodas?» (Mc 2,18-19 y par.). Estas dos referencias parabólicas al tema del novio pudieron ser sentencias sapienciales tradicionales antes de pasar al contexto evangélico (cf. nota al v. 29 sobre aramaísmos). Ambas parábolas, tal como aparecen en los evangelios, comparan la situación de Jesús con la de un novio y ambas parecen reflejar el conocido tema veterotestamentario del matrimonio entre Dios e Israel (Os 1-2; Jr 2,2; Is 61,10; Cant). Como reconoce Taylor, 210, en su estudio de Marcos, Jesús es el novio mesiánico de Israel. Este tema se explicita en otra obra de la escuela joánica (Ap 19,7; 21,2) bajo la imagen de las bodas del Cordero, pero se anticipa ya en Jn 3,29. Ahora que Juan ha preparado a la novia para la llegada de Jesús (1,31), sólo le queda desaparecer.

La idea de que la obra de Juan Bautista ya está cumplida y que su destino es menguar no aparece en el cap. 1, pero en 3,30 (en el paréntesis del v. 24) destaca con toda claridad. El último verso del v. 29 nos dice que Juan Bautista aceptó su papel y su destino con alegría, la misma alegría que Ap 19,7 asocia con las bodas del Cordero. Las palabras del v. 30, las últimas que pronuncia Juan en este evangelio, resultan muy apropiadas. No sería extraño que se conservaran precisamente en virtud del deseo de dar una respuesta a los sectarios de Juan Bautista. El v. 30, con su contraste entre crecer y menguar, no está muy lejos de las noticias que leemos en los sinópticos sobre la estimación que hace Jesús de los méritos relativos de Juan Bautista (Mt 11,11; Lc 7,28): «Os aseguro que no ha nacido de mujer nadie más grande que Juan Bautista, aunque el más pequeño en el reino de Dios es más grande que él.»

Fue Agustín, con su estilo epigramático *(In Jo.* XIII,12; PL 35,1498), el que mejor captó el contraste entre Juan Bautista y Jesús:

Yo escucho, él habla (3,29).
Yo soy iluminado, él es la luz (1,6-9).
Yo soy el oído, él es la Palabra (3,29).

[La bibliografía correspondiente se incluye al final de la sección 12.]

12. *FINALIZA EL DISCURSO* (3,31-36)

3 31«El que viene de arriba está por encima de todos;
el que es de la tierra pertenece a la tierra,
y habla lenguaje terreno.
El que viene del cielo [(que) está por encima de todos].
32da testimonio de lo que ha visto y oído,
pero nadie acepta su testimonio.
33Quien acepta su testimonio
refrenda que Dios dice la verdad.
34Porque el enviado de Dios,
transmite las palabras de Dios;
él no escatima el Espíritu.
35El Padre ama al Hijo
y lo ha puesto todo en sus manos.
36Quien cree en el Hijo
posee vida eterna.
Quien se niega a creer al Hijo
no gozará de esa vida;
no, la ira de Dios pesa sobre él.»

NOTAS

3,31. *El que viene.* Juan Bautista usa esta misma designación para señalar al que espera; cf. nota a 1,30. También Mt 11,3; Lc 7,19: «¿Eres tú el que tenía que venir?»

de arriba. Aquí *anōthen* (cf. nota a 3,3) significa claramente «de arriba», ya que está en paralelismo con «del cielo», en el mismo versículo.

está por encima de todos. Rom 9,5 habla de «Cristo [que es?] Dios por encima de todo, bendito por siempre». Resulta difícil decidir si el «todos» del original es un masculino (por encima de todos los maestros) o un neutro (por encima de todas las cosas). Juan quiere decir probablemente «por encima de todo el ámbito humano».

de la tierra. «Tierra» no suele tener en Juan el matiz peyorativo que implica el término «mundo» (cf. Apén. I: 7). Se refiere al nivel natural de la existencia humana (Dios creó al hombre del polvo *de la tierra;* cf. LXX de Gn 2,7) por contraste con el sobrenatural o celeste. El «mundo» implica la idea de la hostilidad satánica (1 Jn 5,19). Para ilustrar esta diferencia, que no siempre se tiene en cuenta, podemos señalar el contraste entre «el que es *de la tierra*» (en el contexto que estudiamos) y los falsos profetas y anticristos de 1 Jn 4,5, que «son del mundo y hablan el lenguaje del mundo». Como paralelo de Jn 3,31 podríamos citar 4 *Esdras*, 4,21: «Los que moran en la tierra sólo pueden entender lo que hay en la tierra, mientras que los que están por encima de los cielos pueden entender lo que hay por encima de las alturas celestes.»

terreno. Literalmente, «de la tierra».

[(que) está por encima de todos]. Hay dos posibles lecturas para el final del v. 31 y comienzo del v. 32: *a)* «El que viene del cielo está por encima de todos; da testimonio de lo que ha visto y oído». *b)* «El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído». Los testimonios a favor de ambas lecturas se distribuyen en proporción aproximadamente igual, entre ellos los papiros Bodmer (con P^{75}, cosa que resulta muy curiosa, de parte de los testigos occidentales). Hay buenas razones lógicas a favor de ambas lecturas.

32. *visto y oído.* «Visto» va en perfecto, mientras que «oído» está en aoristo; BDF § 342[2], dice que esta combinación de tiempos hace recaer el acento sobre «visto». Tenemos un interesante paralelo en 1 Jn 1,3: «Eso que vimos y oímos os lo anunciamos ahora», en que ambos tiempos son perfectos. En 1 Juan se trata de un testimonio humano, y el «ver» y el «oír» se sitúan en el mismo plano.

33. *refrenda.* Literalmente, «selló»; la metáfora alude al acto de poner un sello de aprobación sobre un documento legal. Cf. 6,27, en que «poner un sello» tiene el mismo sentido de refrendar. Este uso de «sello» parece mas semítico *(ḥātam)* que griego.

34. *no escatima.* Literalmente, «no da con medida»; si bien *ek metrou* no aparece en ningún texto griego, la expresión equivalente «por medida» aparece en la literatura rabínica. En el Midrash Rabbah sobre Lv 15,2, Rabi Aha dice: «El Espíritu Santo reposó sobre los profetas por medida.» Si la sentencia de Juan se apoya en una idea semejante, se establecería un contraste entre Jesús y los profetas (como en Heb 1,1). Sin embargo, lo que posiblemente se quiere dar a entender aquí es que con Jesús tenemos la efusión escatológica y definitiva del Espíritu.

«Da» va en presente. Algunos manuscritos tardíos identifican al sujeto: «Da *Dios*», pero se trata probablemente de un intento de aclaración por parte de los escribas. En el comentario examinaremos el problema de si el sujeto es

el Padre o el Hijo. Notemos, sin embargo, que los dones del Padre al Hijo se expresan normalmente en Juan mediante el perfecto (17 veces) o el aoristo (8 veces), y sólo una vez por el presente (6,37). El uso del presente en este pasaje sugiere, por tanto, que el dador es el Hijo. Cf. en C.-J. Pinto de Oliveira, RSPT 49 (1965) 81-104, un estudio sobre el verbo «dar» *(didonai)* en Juan.

el Espíritu. Esta expresión se omite en el original del Vaticano y en VS^{sin}; Bultmann, 119[1], piensa que la omisión puede reflejar el original.

35. *ama.* El verbo es *agapan,* mientras que en 5,20 es *philein.*

lo ha puesto todo en sus manos. Literalmente, «dado en su mano»; también en *13,3,* pero con el plural «manos».

36. *se niega a creer.* La tradición latina acepta esta lectura por analogía con 3,18 y porque de este modo se acusa mejor el contraste con el primer verso del v. 36. «Desobedece», la lectura más difícil, sólo aparece en este pasaje de Juan; su introducción por los escribas no se explica fácilmente, por lo que cabe pensar que es la lectura original.

gozará de esa vida. Literalmente, «verá la vida». En 3,3 se hablaba de «ver» el reino de Dios; en Juan van estrechamente unidos los conceptos de vida eterna y reino de Dios.

la ira de Dios pesa sobre él. El presente indica que ya ha comenzado el castigo y que habrá de durar aún más. Los sinópticos usan la expresión «la ira venidera» en la predicación de Juan Bautista sobre lo que habrá de suceder cuando llegue aquel cuyo camino él está preparando. Para Juan, este tema escatológico se realiza aquí y ahora.

COMENTARIO GENERAL

El problema más importante a propósito de estos versículos es el de saber quién habla aquí. Como el último en hacerlo fue Juan Bautista (vv. 27-30), y no se ha indicado cambio alguno sobre la persona que habla, algunos investigadores (Bauer, Barrett) piensan que es precisamente Juan Bautista el que pronuncia estos versículos. Según esta interpretación, Juan Bautista sigue poniéndose en contraste con Jesús en el v. 31, y la alusión al «don del Espíritu» del v. 34 probablemente describe el ministerio bautismal de Jesús del que se nos habló en el v. 22 (cf. asimismo el contraste entre el bautismo de Juan Bautista y el de Jesús, implícito en 1,26 y 33). Black, 109, señala que hay rasgos arameos en los vv. 31ss, del mismo modo que los había en los vv. 29-30 (cf. nota al v. 29); esto podría implicar que hay continuidad entre los dos pasajes. Sin embargo, los aramaísmos que este autor encuentra en los vv. 31ss no resultan muy llamativos y son el resultado de enmendar el texto griego (cf. Barrett, 188).

Pero son más fuertes los argumentos a favor de que es Jesús el que habla (Schnackenburg, *art. cit.).* Algunos de los que aceptan que es Jesús el que habla cambian de lugar 3,31-36, de forma que se incluya en el discurso a Nicodemo y anteceda a 3,22-30 (así, Bernard y Bultmann). Sin embargo, como indica Dodd, *Interpretación,* 387, aunque se coloquen los vv. 31-36 a continuación de los vv. 1-21, la conexión entre los vv. 21 y 31 resulta violenta; el tema de los vv. 31-36 se aproxima más al de los vv. 11-15 que al del v. 21. Gourbillon, *art. cit.,* cree que los vv. 31-36 seguían originalmente a 3,13, y que fueron desplazados cuando los vv. 14-21 fueron introducidos y añadidos al v. 13.

Lagrange, 96, piensa que en los vv. 31-36 es el evangelista el que habla, y opina que del mismo modo que los vv. 16-21 son el comentario del evangelista a la escena de Nicodemo, también los vv. 31-36 son su comentario a la escena referente a Juan Bautista (vv. 22-30).

Aparte de todas estas teorías, ha de observarse que el discurso de los vv. 31-36 se parece mucho al estilo de los discursos que los evangelios atribuyen a Jesús, y que en particular presenta paralelos estrechos con las palabras de Jesús a Nicodemo:

= «de arriba» en los vv. 3, 7 y 31.
= «el que viene del cielo» en los vv. 13 y 31.
= contrastes dualistas como carne/Espíritu (terreno/celeste en el v. 12) y «de arriba/de la tierra» en el v. 31.
= testimonio de lo que se ha visto en los vv. 11 y 32.
= rechazo de este testimonio en los vv. 11 y 32.
= «el [Hijo] que Dios ha enviado» en los vv. 17 y 34.
= el tema del Espíritu en los vv. 5-8 y 34.
= «el que cree en el Hijo tiene vida eterna» en los vv. 15, 16 y 36.
= dualismo entre «el que cree» y «el que no cree» en los vv. 18 y 36.

Entre los vv. 31-36 y las palabras de Juan Bautista no pueden señalarse paralelos tan estrechos. Sugerimos que en los vv. 31-36 tenemos una tercera variante del discurso de Jesús que se recoge en los vv. 11-21 y en 12,44-50 (cf. *supra,* p. 383s).

Si los vv. 31-36 representan un discurso de Jesús, ¿por qué los insertó un redactor en el lugar que ahora ocupan, concretamente, des-

pués de las palabras de Juan Bautista, y sin ninguna introducción? En el caso de 12,44-50 vemos que es posible introducir un discurso de Jesús sin ninguna indicación extensa; sin embargo, al menos se identifica a Jesús como la persona que habla. Algunos han sugerido que un redactor cayó en la cuenta de la estrecha relación que hay entre los vv. 31-36 y la escena de Nicodemo y quiso colocar ambos pasajes cerca uno de otro; sin embargo, esto no explica por qué se introdujeron estos versículos a continuación de 3,30 y no después de 3,21. La mejor solución parece ser la sugerida por Dodd, concretamente, que el redactor quiso utilizar los vv. 31-36 para recapitular todo el contenido de 3,1-30 y para condensar a la vez la escena de Nicodemo y la de Juan Bautista. Si este redactor estimaba que las palabras pertenecían también a la escena de Juan Bautista, resultaría más inteligible que no indicara separación alguna entre los vv. 30 y 31.

Creemos, pues, que un pasaje que en otro tiempo aparecía como un discurso aislado de Jesús (en el que se trataban temas muy semejantes a los de 3,11-21 y 12,44-50) ha sido añadido a las escenas del cap. 3 como una interpretación de las mismas. Muchos problemas relativos a la interpretación de los vv. 31-36 pueden resolverse si admitimos que hay dos niveles de significación correspondientes a las dos etapas en que se divide la historia de este discurso.

COMENTARIO ESPECIAL

El paralelo más exacto del dualismo que encontramos en el v. 31 es el contraste entre carne y espíritu del v. 6, ya que en el primero hay una referencia a la incapacidad radical de lo natural para elevarse por sus propias fuerzas. Sólo el que viene de arriba, es decir, Jesús, puede prestarle ayuda. Sin embargo, si el v. 31 era originalmente un contraste general entre lo terreno y lo celeste, ¿ha adquirido un sentido adicional más preciso al situarse en su contexto actual? Hay una antigua disputa acerca de si «el que viene de arriba» y «el que es de la tierra» se refiere a Jesús y a Juan Bautista. Orígenes dice *(In Jo. Frag.,* XLIX; GCS 10,523-24) que los herejes identificaban a Juan Bautista con «el que es de la tierra», pero Juan Crisóstomo no vacila en hacer esta misma identificación *(In Jo. Hom.,* XXX; PG 59,171). Schnackenburg duda de que en el pensamiento joánico pueda decirse que Juan «es de la tierra», ya que era un hombre enviado por Dios (1,6). Sin embargo, como indicábamos en la nota, no hay matiz de hostilidad en la expresión «de la tierra». Esta comparación no resultaría más desfavorable para Juan Bautista que otros versículos que ya hemos visto *(precursor del que ha de venir; indigno de desatar la correa de su sandalia; su bautismo de agua por contraste con el bautismo de Espíritu Santo; amigo del novio; destinado a menguar mientras él crece).*

Estaría muy en consonancia tanto con la idea de Juan sobre Juan Bautista como con la polémica contra los sectarios de éste insistir en que tanto él como su bautismo eran radicalmente impotentes para dar la vida eterna. De ahí que 1 Jn 5,6 insista en que Jesús no vino sólo con agua; el poder de nacer de lo alto sólo puede venir a través del agua *y el Espíritu* (Jn 3,5), y el Espíritu es otorgado por el que viene de arriba. Juan Bautista, al igual que los antiguos profetas, pudo ser enviado por Dios, pero no es «de arriba», porque esta expresión sólo puede aplicarse a Jesús (3,13). No hay, pues, inconveniente alguno en situar los vv. 31-36 en el lugar que ahora ocupan y sugerir que el redactor quiso de este modo establecer un contraste entre Juan Bautista y Jesús, y sus respectivos bautismos.

El tema del v. 32 es el mismo que el del v. 11: la repulsa del testimonio de Jesús por sus oyentes, aunque él hablaba de lo que sabía por haber venido de arriba. El «nadie» del v. 32 no es categórico, como se verá en el versículo siguiente. Este v. 33 adquiere una nueva significación sobre el trasfondo del v. 26, en que se decía que todos acudían a Jesús para ser bautizados. Si la escena de Nicodemo justificaba el pesimismo del v. 32, el éxito reflejado en la escena de Juan Bautista justifica el carácter afirmativo del v. 33. Este mismo versículo pone de relieve la relación existente entre el testimonio de Jesús y la verdad del Padre, señalando al mismo tiempo su casi identidad. En 1 Jn 5,9-10 se dirá que Dios mismo ha dado testimonio de su Hijo y que todo el que se niega a creer hace *a Dios* mentiroso. De ahí que Jesús pueda decir en 14,6: «Yo soy la verdad», insistiendo en que sólo a través de él llegan los hombres a conocer al Padre (14,9). Este tema prosigue en el v. 34.

La última parte del v. 34 introduce el tema del Espíritu, que ha de entenderse sobre el trasfondo del nacimiento por el Espíritu (v. 5) y de la actividad bautismal de Jesús (v. 22). Una vez más hemos de insistir en que esta referencia que liga el bautismo de Jesús con el don del Espíritu surge del contexto en que han sido situados los vv. 31-36; en modo alguno implica que, según el pensamiento joánico, el primer ministerio bautismal de Jesús comunicara realmente el Espíritu (cf. 7,39). La

situación actual de la perícopa, que establece la referencia al Espíritu, permite una vez más al redactor subrayar frente a los sectarios de Juan Bautista la diferencia esencial que hay entre el bautismo cristiano y el bautismo de su maestro (Hch 19,2-6).

¿A quién se otorga sin escatimarlo el don del Espíritu? (v. 34). Muchos comentaristas modernos (Bernard, Bultmann, Cullmann, Barrett) coinciden con los antiguos escribas (cf. nota) en que es Dios el único que otorga el Espíritu; otros como Lagrange y Thüsing creen que es «el único al que Dios ha enviado», es decir, Jesús. Por otra parte, si admitimos que hay paralelismo entre los vv. 34c y 35, resulta que el don del Espíritu por el Padre al Hijo forma parte de todo lo que ha puesto el Padre en manos del Hijo. Sin embargo, como indica Thüsing, 154-55, el pasaje de 6,63: «Las palabras que os he dicho son Espíritu y vida», es un buen paralelo con el v. 34; el que allí pronuncia las palabras es Jesús, lo que significa que es él también quien otorga el Espíritu. No nos parece que sea tan importante decidir si es Jesús o el Padre el que comunica el Espíritu; ambas ideas aparecen en Juan (14,26; 15,26). En su contexto actual, el Espíritu que engendra y el Espíritu que es comunicado en el bautismo procede de arriba, o del Padre, pero sólo a través de Jesús.

El tema del v. 35 —que el Padre ha puesto todas las cosas en manos del Hijo— es uno de los favoritos de Juan. Entre las cosas que el evangelista enumera como dadas por el Padre al Hijo se cuentan: el juicio (vv. 22, 27), el tener vida en sí mismo (v. 26), el poder sobre toda carne (17,2), los discípulos (6,37; 17,6), lo que ha de decir (12,49; 17,8), el nombre divino (17,11.12) y la gloria (17,22). El paralelo sinóptico más estricto con el v. 34 se halla en el llamado pasaje joánico (Mt 11,27; Lc 10,22): «Todas las cosas me han sido dadas por el Padre.» Afirmaciones como ésta llevaron a los teólogos cristianos a reconocer en última instancia que el Hijo hace lo que hace el Padre, y que, en consecuencia, actúa con su mismo poder y que tiene su misma naturaleza.

El discurso concluye en el v. 36 con el tema de la reacción dual ante Jesús; lo mismo ocurría en el discurso a Nicodemo (vv. 18-21). Nótese el tiempo presente en «cree», «se niega a creer»; Juan no piensa en actos aislados, sino en todo el tono de la vida. Adviértase también el contraste entre creer y negarse a creer; en los vv. 18-21 veíamos ya la estrecha conexión que hay entre la forma en que vive, actúa y observa los mandamientos el hombre y su fe en Jesús. Las malas obras y la desobediencia a los mandamientos de Dios se expresan en la negativa a creer en Jesús; como los mandamientos de Dios son vida eterna (12,50: el último versículo de la otra variante de este discurso), «quien se niega a creer al Hijo *no gozará de esa vida*». La negativa a creer se hace merecedora aquí y ahora de la ira eterna de Dios, del mismo modo que en el v. 18 se decía que quien se niega a creer *ya está juzgado*. El lado positivo de esta escatología realizada aparece en la afirmación de que todo el que cree en el Hijo *ya posee* la vida eterna.

BIBLIOGRAFÍA

T. Barrosse, *The Relationship of Love to Faith in St. John:* TS 18 (1957) esp. 543-47, sobre 3,14-21.

M E. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) esp. 507-14 sobre 3,16-19.

— *Les traditions johanniques concernant le Baptiste:* RB 70 (1963) esp. 25-30, sobre 3,22-30.

— *L'ami de l'époux (Jo. iii* 29), en *A la rencontre de Dieu* (Le Puy 1961) 289-95.

F. M. Braun, *La vie d'en haut (Jn iii, 1-15):* RSPT 40 (1956) 3-24.

I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Ésprit:* ScEccl 14 (1962) 351-74, con excelente bibliografía.

J. G. Gourbillon, *La parabole du serpent d'airain:* RB 51 (1942) 213-26.

S. Mendner, *Nikodemus:* JBL 77 (1958) 293-323.

D. Moody, *God's Only Son: the Translation of John iii 16 in RSV:* JBL 72 (1953) 213-19.

F. Roustang, *L'entretien avec Nicodème:* NRT 78 (1956) 337-58.

R. Schnackenburg, *Die «situationgelösten» Redestücke in Joh 3:* ZNW 49 (1958) 88-99.

C. Spicq, *Notes d'exégèse johannique:* RB 65 (1958) esp. 358-60, sobre 3, 14.

H. van den Bussche, *Les paroles de Dieu. Jean 3,22-36:* BVC 55 (1964) 23-28.

A. van Selms, *The Best Man and the Bride—From Sumer to St. John:* JNES 9 (1950) 65-75.

M. Zerwick, *Veritatem facere (Joh. 3,21; I Joh. 1,6):* VD 18 (1938) 338-42, 373-77.

13. *JESÚS ABANDONA JUDEA* (4,1-3)
Pasaje de transición

4 [1]Los fariseos se enteraron de que Jesús ganaba más discípulos y bautizaba más que Juan ([2]en realidad, no bautizaba él personalmente, sino sus discípulos). [3]Cuando Jesús lo supo, abandonó Judea y se volvió a Galilea.

NOTAS

4,1. *Jesús.* Hay importantes manuscritos procedentes de Egipto en los que leemos: «Cuando *el Señor* supo que los fariseos se enteraron de que *Jesús...»;* hay también importantes manuscritos occidentales a favor de la lectura: «Cuando *Jesús* supo que los fariseos se habían enterado de que *Jesús...»* El original era probablemente: «Cuando *él* se enteró»; las anteriores lecturas representarían otros tantos esfuerzos, por parte de los escribas, de aclarar a quién representa el pronombre que va como sujeto.

2. *no personalmente.* Es un claro intento de modificar 3,22, donde se afirma que Jesús bautizaba; viene a ser casi la prueba indiscutible de que en la composición de Juan intervinieron varias manos. Es posible que el redactor final temiera que los discípulos de Juan Bautista utilizaran el hecho de que Jesús bautizaba para decir que éste era tan sólo un imitador del primero. La expresión desacostumbrada *kaitoi ge* («en realidad, sin embargo») podría ser un nuevo indicio de la intervención de una mano distinta.

3. *Judea.* Hay algunos manuscritos a favor de la lectura «territorio judío», la misma expresión que aparece en 3,22 (cf. nota).

se volvió. El original va en aoristo, indicando que se realiza una acción global que aún no se ha completado, como en 2,20 (cf. nota). Algunos, apoyándose en este tiempo, sugieren que 4,43-45 iba anteriormente unido a los vv. 1-3, y que el episodio de Samaría se interpoló más tarde en el conjunto.

COMENTARIO

El estilo un tanto duro de este pasaje de transición, como ya indicábamos en las notas, da pie para pensar que se ha utilizado aquí un fragmento de material itinerario joánico para enmarcar el episodio de Samaría. Ello no significa que éste no ocurriera durante el viaje de Judea a Samaría, tal como Juan lo describe, sino simplemente que la descripción del viaje que ahora aparece en los vv. 1-3 no siempre formó parte del relato sobre lo sucedido en Samaría.

Tal como ahora tenemos la narración, no aparecen claros los motivos para la súbita partida de Jesús. También en Galilea había fariseos, por lo que la marcha a esta región no serviría para poner término a la oposición. El hecho de que los fariseos no se preocupen ya de Juan Bautista (1,24) y vuelvan la atención hacia Jesús, ¿significará que el primero ya ha sido encarcelado por Herodes (3,24; cf. *supra*, p. 392)? Si tal es el caso y Jesús trata de impedir ser encarcelado, tampoco se explican bien sus movimientos, porque Galilea era territorio de Herodes, como Perea (la Transjordania), donde Juan había estado bautizando anteriormente (1,28). El que la atención se centre ahora en Jesús quizá se explique simplemente por el hecho de que Juan Bautista se ha visto ya obligado a salir de Judea y marchar a Enón; los fariseos tratarían de obligar a Jesús a hacer lo mismo. En cualquier caso, parece que la partida de Jesús significa que éste abandona su ministerio bautismal; en adelante se dedicará a la palabra y los signos.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la que va al final del apartado 15.]

14. *CONVERSACIÓN CON LA SAMARITANA JUNTO AL POZO DE JACOB* (4,4-42)

Introducción

4 [4]Tenía que atravesar Samaría [5]y llegó a un pueblo que se llama Sicar, cerca del campo que le dejó Jacob a su hijo José. [6]Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, agotado del camino, se sentó sin más junto al pozo.

Escena I.

Era casi mediodía. [7]Una mujer de Samaría llegó a sacar agua, y Jesús le dijo: «Dame que beba.» ([8]Es que sus discípulos habían ido al pueblo a comprar provisiones.) [9]La samaritana le preguntó: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana?» (Porque los judíos no se tratan con los samaritanos.) [10]Jesús le contestó:

«Si conocieras el don de Dios
y quién es el que te pide de beber,
le pedirías tú a él,
y él te daría agua viva.»

[11]La mujer le preguntó: «Señor, si no tienes cubo y el pozo es hondo, ¿de dónde vas a sacar agua? [12]¿Vas a ser tú más que nuestro padre Jacob que nos dejó este pozo, donde bebían el, sus hijos y sus ganados?» [13]Jesús le contestó:

«El que bebe agua de ésta
vuelve a tener sed;
[14]el que beba el agua que yo voy a dar
nunca más tendrá sed:
porque ese agua
se le convertirá dentro en un manantial
que estará saltando para una vida sin término.»

[15]La mujer dijo: «Señor, dame agua de ésa; así no tendré más sed ni tendré que venir aquí a sacarla.»

[16]Él repuso: «Ve a llamar a tu marido y vuelve acá.» [17]La mujer le contestó: «No tengo marido.» Jesús le dijo: «Muy bien dicho que no tienes marido, [18]porque has tenido ya cinco, y el de ahora no es tu marido. En eso has dicho la verdad.»

[19]La mujer contestó: «Señor, veo que tú eres un profeta. [20]Nuestros padres daban culto a Dios en este monte; en cambio, vosotros decís que el lugar donde hay que darle culto está en Jerusalén.» [21]Jesús le dijo:

«Créeme, mujer:
se acerca la hora
en que no daréis culto al Padre
ni en este monte
ni en Jerusalén.
[22]Vosotros dais culto a lo que no conocéis,
nosotros damos culto a uno que conocemos,
porque la salvación viene de los judíos.
[23]Porque se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado,
en que los que dan culto auténtico
darán culto al Padre con Espíritu y verdad.
Pues de hecho el Padre busca hombres
que le den culto así.
[24]Dios es Espíritu,
y los que le dan culto
tienen que hacerlo con Espíritu y verdad.»

[25]La mujer le dijo: «Sé que va a venir el Mesías; cuando venga él nos lo explicara todo» (este término «Mesías» significa «Ungido»). [26]Jesús le contestó: «Soy yo, el que hablo contigo.»

Escena II.

[27]En aquel momento llegaron los discípulos y se quedaron extrañados de que hablase con una mujer, aunque ninguno se atrevió a preguntarle qué deseaba o por qué hablaba con ella. [28]La mujer dejó el cántaro, se fue al pueblo y le dijo a la gente: [29]«Venid a ver a un hombre que ha adivinado todo lo que he hecho; ¿será éste tal vez el Mesías?» [30]Salieron del pueblo y se dirigieron adonde estaba él.

31Mientras tanto sus discípulos le insistían: «Maestro, come.» 32Él les dijo:

«Yo tengo un alimento
que vosotros no conocéis.»

33Los discípulos comentaban: «¿Le habrá traído alguien de comer?» 34Jesús les dijo:

«Mi alimento es
hacer la voluntad del que me envió
y realizar su obra.
35Vosotros decís
que faltan cuatro meses [más]
para la siega, ¿verdad?
Pues yo os digo esto:
Levantad la vista
y contemplad los campos;
ya están dorados para la siega.
36El que siega cobra ya salario
y recoge una cosecha que durará para una vida sin término;
así se alegran los dos, el que siembra y el que siega,
37porque en eso tiene razón el refrán,
que uno siembra y otro siega.
39Yo os envié a segar
lo que no habíais labrado
fueron otros los que labraron
y vosotros habéis entrado en su labor.»

CONCLUSIÓN

39Muchos samaritanos de aquel pueblo creyeron en él por lo que les dijo la mujer, declarando que había adivinado todo lo que ella había hecho. 40Por eso, cuando llegaron los samaritanos adonde estaba él le rogaron que se quedara, y se quedó allí dos días. 41Muchos mas todavía creyeron por lo que les dijo él, 42y decían a la mujer: «Ya no creemos por lo que tú cuentas; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente el salvador del mundo.»

5: *llegó;* 7: *llegó, dijo;* 9: preguntó; ll: preguntó; 15: *dijo;* 16: *repuso;* 17: *dijo;* 19: *contestó;* 21: *dijo;* 25: *dijo;* 26: *contestó;* 28: *dijo;* 34: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

4,4. *Tenía que atravesar.* Desde el punto de vista geográfico no es necesario, pues, si bien la ruta principal para ir de Judea a Galilea pasaba por Samaría (Josefo, *Ant.,* XX,6,1 118), si Jesús se encontraba en el valle del Jordán (3,22), pudo fácilmente subir por el mismo valle hacia el norte y entrar en Galilea por la hondonada de Betsán, evitando de este modo el paso por Samaría. En otros pasajes del evangelio, la idea de necesidad (3,14) indica que se trata de cumplir la voluntad o los designios de Dios.

Sicar. Es la lectura de casi todos los manuscritos. Un testigo siríaco dice «Siquén», y Jerónimo identifica Sicar con Siquén. Es posible que se haya producido una confusión en el texto griego de *Sychen* por *Sychar,* quizá por la asonancia del *ar* de Sam*ar*ía. La lectura «Sicar» crea un problema; en efecto, hay indicios de que antiguamente existió una localidad llamada Sicar, pero de ella no ha aparecido nada en la correspondiente zona de Samaría. La identificación de Sicar con la moderna 'Askar, situada aproximadamente a un kilómetro y medio del pozo de Jacob, es probablemente errónea por varios motivos: *a)* se trata de una población medieval; *b)* la dudosa semejanza de nombres no sirve de nada, ya que el árabe 'Askar no refleja una denominación antigua del lugar, sino simplemente que éste ha servido para la instalación de un campamento militar; *c)* 'Askar tiene un buen pozo, lo que haría inexplicable el largo viaje de la mujer hasta el pozo de Jacob. Por otra parte, si realmente ha de preferirse la lectura «Siquén», todo lo demás encaja, pues el pozo de Jacob se encuentra a menos de 100 m. de Siquén. Es probable que en aquella época Siquén fuera una pequeña aldea.

Jacob. Sobre Jacob y Siquén, cf. Ga 33,18; 48,22; Jos 24,32.

6. *el pozo de Jacob.* En los relatos de los peregrinos cristianos del siglo IV se menciona la existencia de un pozo de unos 30 m. de profundidad; en el AT no se menciona el pozo de Jacob. El lugar actualmente identificado como pozo de Jacob al pie del Monte Garizín puede aceptarse con confianza. Las descripciones del cap. 4 demuestran un buen conocimiento del escenario local palestinense.

se sentó sin más. En los mejores manuscritos griegos se lee *houtōs,* que hemos traducido por «sin más». Lo más probable es que, efectivamente, modifique al verbo, aunque también podría ir con el adjetivo; en tal caso podría traducirse «de tan cansado que estaba».

junto al pozo. Literalmente, «sobre el pozo»; el brocal del pozo estaría cubierto por una losa. P66 dice «sobre el suelo», lectura que Boismard, RB 64 (1957) 397, juzga posiblemente original.

mediodía. Literalmente, «la hora sexta». No parece muy normal la hora del día que ha elegido la mujer para ir a buscar agua, pues esta tarea solía rea-

lizarse de mañana o al atardecer. No parece muy verosímil la sugerencia (Lightfoot, 122) de que esta escena se pone deliberadamente en relación con la crucifixión, que también tiene lugar a mediodía (19,14) y en que Jesús también dijo que tenía sed (19,28). Sin embargo, en el *Dies Irae,* el gran himno medieval, parece que se establece esta misma conexión: «Quaerens me sedisti lassus; redemisti crucem passus.» La idea de que las horas han de contarse a partir de medianoche en vez de las seis de la mañana (cf. nota a 1,39) cambiaría por completo el sentido de la notación temporal de este versículo, que se referiría a las seis de la mañana. Esto iría bien con la escena del pozo, pero no con el sentido de la «hora sexta» de 19,14.

7. *llegó a sacar agua.* Escenas parecidas junto a un pozo aparecen en el AT; cf. Gn 24,11; 29,2; Éx 2,15.

9. *judíos... samaritanos.* Los samaritanos eran descendientes de dos grupos: a) el resto de los israelitas nativos que no fueron deportados cuando la caída del Reino del Norte en el año 722 a. C.; b) colonos extranjeros traídos de Babilonia y Media por los conquistadores asirios de Samaría (2 Re 17,24ss da un relato antisamaritano de este hecho). Entre estos samaritanos y los judíos surgió una oposición teológica porque los primeros se negaban a participar en el culto de Jerusalén. La situación se agravó por el hecho de que los samaritanos habían puesto obstáculos a la restauración de Jerusalén por los judíos y por haber ayudado los samaritanos a los monarcas sirios del siglo II a. C. en sus guerras contra los judíos. El sumo sacerdote judío incendió en el año 128 a. C. el templo samaritano del Garizín.

no se tratan. D. Daube, JBL 69 (1950) 137-47, sugiere que la razón de ello es que los samaritanos eran considerados ritualmente impuros. Una norma judía del año 65-66 d. C. advertía que nunca se podía contar con la pureza ritual de las mujeres samaritanas, porque menstruaban ya desde la cuna (!); cf. Lv 15,19. Es probable que con esta norma se canonizara simplemente una actitud más antigua ante las mujeres samaritanas. Hay manuscritos occidentales muy respetables en favor de la omisión de todo este inciso del v. 9; en BDF § 193^{5} se acepta este punto de vista.

10. *don de Dios.* Algunos comentaristas (Osty, Van den Bussche) entienden que el don de Dios es el mismo Jesús (3,16); otros, con más razón, creen que se refiere a algo que Jesús dará a los hombres (su revelación, el Espíritu; cf. comentario).

te pide de beber. Literalmente, «te dice: 'Dame de beber'».

10-11. *agua viva... agua.* Tenemos aquí un ejemplo perfecto del «malentendido joánico». Jesús habla del agua de la vida y la mujer entiende que se trata de un agua que corre, mucho mejor que el agua estancada de la cisterna. La palabra que significa «pozo» en los vv. 11-12 es *phrear*, mientras que en los

anteriores era *pēgē*. En el uso de los LXX apenas hay diferencia entre ambos términos. Sin embargo, *phrear* (hebreo *b^{e}ēr)* se aproxima más al sentido de «cisterna», mientras que *pēgē* (hebreo *'ayin)* está más cerca del de «fuente». La idea puede ser que al principio de la corversación, en que se habla del agua natural, el pozo de Jacob es un manantial *(pēgē)* del que brota agua fresca, pero cuando la conversación deriva hacia el tema del agua viva de Jesús, éste pasa a ser la fuente *(pēgē* en el v. 14), en cuya comparación el pozo de Jacob no es más que una cisterna *(phrear).*

11. *La mujer le preguntó.* «La mujer» aparece como sujeto expreso en la mayor parte de los manuscritos.

Señor. El término griego *kyrie* tiene varios matices, desde el mero titulo de respeto a lo que en el lenguaje cristiano se entiende por «el Señor». Lo más verosímil es que haya una progresión de uno a otro matiz conforme va usando la mujer este término con un respeto creciente en los vv. 11, 15 y 19.

12. *más que... Jacob.* Un ejemplo perfecto de la ironía joánica (cf. Introducción, p. 157s), pues la mujer está proclamando una verdad sin saberlo.

que nos dio este pozo. Aunque en el AT no hay referencia alguna a este acontecimiento, es posible que tengamos aquí un eco de la historia de Jacob y el pozo de Jarán. J. Ramón Díaz, *Palestinian Targum and the New Testament:* NovT 6 (1963) 76-77, cita el targum palestinense de Gn 28,10 sobre el pozo de Jarán: «Después que *nuestro padre Jacob* hubo quitado la losa de la boca del pozo, el agua subió hasta la superficie y se desbordó, y estuvo *manando* veinte años.» Nótese que en Juan es Jesús el que ofrece agua viva (manante) que estará saltando para una vida sin término.

14. *estará saltando.* El verbo *hallesthai* se usa para indicar el movimiento rápido de los seres vivos, que parecen bullir; éste es el único caso en que se aplica al movimiento del agua, si bien su equivalente latino, *salire,* tiene ambos matices. *Hallesthai* se usa en los LXX en relación con el «espíritu de Dios» que arrebata a Sansón, Saúl y David; sobre este trasfondo se apoya la tesis de que el «agua viva» de Juan es el Espíritu. Ignacio, *Romanos,* 7,2, parece recordar este versículo de Juan: «... agua viva y que habla en mí, y que me dice desde dentro: "Acércate al Padre"»; también Justino, *Trifón,* LXIX, 6 (PG 6, 637): «Como un manantial de agua viva de parte de Dios... nuestro Cristo ha brotado.»

16. *Ve a llamar a tu marido.* Sería inútil preguntarse qué habría ocurrido si la mujer hubiera ido en busca de su compañero.

18. *cinco maridos.* A los judíos se les permitía casarse sólo tres veces (StB II, 437); si la misma norma se aplicaba entre los samaritanos, ello significaría que la mujer había llevado una vida muy inmoral. No hay motivos para supo-

ner que la conversación entre Jesús y la mujer acerca de la vida de ésta tenía mayor alcance que el que obviamente se desprende de las palabras. Sin embargo, ya desde antiguo han sido muchos los que han visto un simbolismo en los cinco maridos. Orígenes *(In Jo.,* XIII,8; GCS 10, 232) supone que hay aquí una alusión al hecho de que los samaritanos sólo consideraban canónicos los cinco libros de Moisés. Otros, incluso hoy, recuerdan que en 2 Re 17,24ss se dice que los colonos extranjeros traídos por los asirios procedían de cinco ciudades y que habían traído consigo sus cultos paganos. (En realidad, 17,30-31 menciona siete dioses a los que daban culto, pero Josefo, *Ant.,* IX,14,3 288 da a entender que se trataba en el fondo de cinco dioses.) En hebreo se usaba el término *baʿal* («dueño, señor») para designar al «esposo», pero también era el nombre de una divinidad pagana, por lo que este pasaje de Juan se ha interpretado como un juego de palabras: la mujer, que representa a Samaría, ha tenido cinco *b*^{e}*ʿālīm* (los cinco dioses a los que antiguamente se dio culto), y el *baʿal* (Yahvé) que tiene ahora no es realmente su *baʿal* (porque el yahvismo de los samaritanos era espúreo; cf. v. 22). Es posible que haya esta intención alegórica, pero no hay en Juan datos que nos autoricen a asegurarlo, ni estamos seguros de que semejante alegoría hubiera podido ser entendida en aquella época sin alguna explicación supletoria. Bligh, 335-36, propone una curiosa interpretación. Entiende este autor que al decir que no tiene marido, la mujer miente a Jesús, porque se le ha ocurrido la idea de que podría casarse con él; indica el autor también que hay en el AT escenas paralelas en que un hombre y una mujer se encuentran junto a un pozo (cf. nota al v. 7), con lo que se crea una situación relacionada con el matrimonio. Por otra parte, en 3,29 se ha descrito a Jesús como un novio.

19. *Señor.* Cf. nota al v. 11.

profeta. Se identifica así a Jesús a causa del conocimiento especial que ha manifestado poseer, pero también podría expresarse de este modo el deseo que siente la mujer de reformar su propia vida. Los samaritanos no aceptaban los libros proféticos del AT; es probable, por tanto, que la imagen de un profeta que tiene la mujer sea la de Dt 18,15-18 (cf. *supra,* pp. 254s), un pasaje que en el Pentateuco samaritano, así como en algunos materiales de Qumrán, viene a continuación de Éx 20,21b. Quizá se esperaba que este Profeta semejante a Moisés zanjase ciertas cuestiones legales, y de ahí que resulte lógica la pregunta implícita en el v. 20. También Bultmann, *Eschatology,* 63, afirma que los samaritanos esperaban la venida del Taheb (cf. nota al v 25), que restauraría el culto debido.

20. *este monte.* En el Pentateuco samaritano leemos en Dt 27,4 la instrucción dada a Josué para que levantara un santuario en el Garizín, la montaña sagrada de los samaritanos. Esta lectura es probablemente correcta, pues la lectura «Ebal» del TM podría ser muy bien una corrección antisamaritana.

Los samaritanos incluían también en el Decálogo la obligación de celebrar el culto en el Garizín. En contraste, cf. 2 Cr 6,6.

el lugar. Lo omite el Códice Sinaítico. Se refiere al templo de Jerusalén (cf. 11,48).

21. *mujer.* Es la forma en que normalmente se dirige Jesús a las mujeres (cf. nota a 2,4). «Mujer» no es una traducción enteramente feliz, y resulta un tanto arcaizante, pero en los idiomas modernos no contamos con un título equivalente que traduzca exactamente los matices del original.

la hora. En el original va sin artículo. En este caso, o cuando no va acompañado de un posesivo, «hora» en Juan no se refiere necesariamente a la hora de la glorificación (cf. Apén., I:11). Aquí, sin embargo, podría tener este significado.

22. *no conocéis.* En este versículo se expresa una antítesis de manera típicamente semítica, sin matices intermedios entre el conocimiento y la ignorancia.

conocemos. Bultmann, 139[6], entiende el «nosotros» como referido a los cristianos por oposición a samaritanos y judíos; esta exégesis, por supuesto, no toma en serio la situación histórica del episodio.

la salvación viene de los judíos. Cf. Sal 76,1: «Dios se manifiesta en Judá.» Bultmann considera esta frase una glosa, pues no concordaría con la hostilidad joánica hacia «los judíos». Sin embargo, los judíos contra los que Jesús se expresa con tanta dureza en otros pasajes son precisamente aquella porción del pueblo judío que, a su vez, se muestra hostil a Jesús y que está formada especialmente por los dirigentes. Aquí, hablando con una mujer extranjera, Jesús da a los judíos otro significado, de forma que este término se refiere a todo el pueblo en conjunto. Este verso es un claro indicio de que la actitud joánica ante los judíos no entraña ni un antisemitismo al estilo moderno ni una postura que implique una repulsa de la herencia espiritual del judaísmo.

23. *se acerca... ha llegado. Si* comparamos estas palabras con el v. 21, hallaremos en Juan la misma tensión escatológica que se advierte en las referencias de los sinópticos al reino, que se sitúa en el futuro, pero ya está próximo. La idea parece ser que ya está presente aquél que, llegada la hora de la glorificación, hará posible adorar en Espíritu, porque va a otorgar el don del Espíritu.

con Espíritu y verdad. En el original, ambos nombres sin artículo y regidos por una sola preposición.

24. *Dios es Espíritu.* No se trata de una definición esencial de Dios, sino de una descripción de las relaciones de Dios con los hombres; significa que Dios es Espíritu para los hombres porque les otorga el Espíritu (14,16) que

los hace nacer de nuevo. En los escritos joánicos hay otras dos descripciones de este tipo: «Dios es luz» (1 Jn 1,5) y «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Estas dos se refieren al Dios que actúa; Dios da al mundo su Hijo, que es *luz* del mundo (3,19; 8,12; 9,5) como un signo de su *amor* (3,16).

25. *Mesías.* Cf. nota a 1,41. Los samaritanos no esperaban un Mesías en el mismo sentido que los judíos, como rey ungido de la casa de David. Esperaban un Taheb *(Ta'eb* = verbo hebreo *šûb* = el que retorna), seguramente el profeta semejante a Moisés. Esta creencia era el quinto artículo del credo samaritano. Bowman, *Studies,* 299, demuestra que la conversación recogida en Jn 4,19-25 concuerda con el concepto samaritano del Taheb como maestro de la Ley (cf. nota sobre «profeta» del v. 19), aunque en labios de la mujer se pone el término judío «Mesías», más conocido.

explicará. VS^{sin} y Taciano dicen «dará». Black, 183, y Boismard, EvJean, 46, sugieren la posibilidad de un original arameo y de una confusión entre las raíces *tn',* «anunciar», y *ntn,* «dar».

26. *Soy yo.* Sobre *egō eimi,* cf. Apén. IV; no es imposible que se use aquí la expresión con resonancias de divinidad. Es interesante el hecho de que Jesús, que no acepta sin matizaciones el título de Mesías cuando se lo aplican los judíos, lo acepte de los samaritanos. La respuesta puede estar en las connotaciones regias y nacionalistas que este término poseía en el judaísmo, mientras que el Taheb samaritano (aunque tampoco carecía de connotaciones nacionalistas) tenía más el aspecto de un maestro y un legislador. J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (Londres 1964) 362, afirma que los samaritanos no esperaban que su Taheb fuera rey.

27. *extrañados.* En imperfecto, para indicar algo más que una sorpresa momentánea. Eclo 9,1-9 habla del cuidado que ha de tener el hombre para no dejarse enredar por la mujer, y los documentos rabínicos *(Pirqe Aboth* 1,5; TalBab *'Erubin,* 53b) advierten que no se debe hablar con las mujeres en público.

ninguno se atrevió a preguntarle. En 16,5 hay otro caso en que nadie se atreve a preguntar a Jesús.

qué deseaba. ¿Iría dirigida a la mujer esta pregunta? Bernard I, 152, lo cree así, y también lo entendieron del mismo modo algunos manuscritos antiguos, como lo indican las variantes, por ejemplo. «¿Qué quiere *ella?»* Sin embargo, estas variantes pueden tener su origen en Taciano, que, como encratita, pudo sentir deseos de demostrar que no fue Jesús el que tomó la iniciativa en la conversación con la mujer. Casi con toda certeza, como indica el v. 34, la pregunta se refiere a Jesús, implicando que quizá Jesús ha pedido algo de comer a la mujer después que ellos se fueron a buscar alimentos. Es curioso, como señala Bultmann, que los discípulos se asombraron más de verle hablar con una mujer que por el hecho de que ésta fuera samaritana.

28. *dejó el cántaro.* No hemos de buscar a esto una razón práctica (por ejemplo, que lo dejó para que bebiera Jesús o que tenía prisa por regresar a la ciudad). Este detalle parece ser un recurso de Juan para subrayar que aquel cántaro sería inútil para la clase de agua viva en que Jesús había interesado a la mujer.

gente. Literalmente, «hombres»; está fuera, sin embargo, cualquier maliciosa sugerencia de que los «hombres» estaban interesados en conocer el pasado de la mujer.

29. *¿será éste tal vez el Mesías?* Literalmente, «el Ungido», como en el v. 25. En griego, la pregunta con *me ti* indica que no es verosímil lo preguntado (BDF § 427[2]); en consecuencia, no parece que sea perfecta la fe de la mujer. Sin embargo, también podría expresarse de este modo una sombra de esperanza. Bultmann, 142, sugiere que la pregunta está formulada desde el punto de vista de la gente.

30. Hay buenos manuscritos, entre ellos P^{66}, que incluyen un «pues», y Bernard I, 153, demuestra que pudo perderse en la transmisión del texto. Otros prefieren la lectura mejor atestiguada, sin conjunción ilativa, aunque resulte más abrupta la frase, sobre la base de que la lectura más difícil suele ser la original.

32 *alimento.* Al parecer hay poca diferencia entre *brōsis* (v. 32) *y brōma* (v. 34), si bien Spicq, *Dieu et l'homme,* 97[3], sostiene que el segundo término posee un matiz especial de nutrición. Es posible que se use *brōma* en el v. 34 simplemente por deseo de mantener la asonancia con *thelēma,* «voluntad», en el mismo versículo. En Juan ya no vuelve a usarse nunca *brōma,* mientras que *brōsis* aparece en 6,27.55.

34. *hacer la voluntad del que me envió.* Tanto esta frase (cf. 5,30; 6,38) como «realizar las obras del Padre» (cf. 5,36; 9,4; 17,4) son descripciones joánicas del ministerio de Jesús. En los sinópticos, «hacer la voluntad de Dios» tiene una connotación más genérica (Mc 3,35; Mt 7,21). El tema del v. 34 tiene afinidad con el de Dt 8,3: «El hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios», cita que en Mt 4,4 se atribuye a Jesús.

35. *vosotros decís.* Literalmente: «¿No decís vosotros?» En Mt 16,2 hay un caso paralelo de esta expresión para introducir un proverbio.

Se ha observado que el que sigue en Juan está en trímetro yámbico (cf. la cadencia en Dodd, *Tradición,* 391ss), por lo que algunos han pensado que Jesús cita aquí un proverbio griego. No es imposible, pero en este caso nos inclinamos más a atribuir un proverbio griego al evangelista. Sin embargo, casi todos los comentaristas opinan que la medida del verso es incidental, pues, como observa Bilgh, 343, el metro yámbico se aproxima mucho al modo

ordinario de hablar. En el NT se puede señalar toda una serie de trímetros yámbicos más o menos perfectos, pero incidentales (Mc 4,24; Hch 23,5).

faltan cuatro meses para la siega. Hemos considerado la frase como un proverbio; su brevedad y construcción están a favor de esta idea. En esta interpretación, los cuatro meses representarían un período de tiempo convencional. El calendario de Guézer, del siglo x a. C., indica que entre la siembra y la siega transcurren exactamente cuatro meses, y también hay primitivos testimonios rabínicos en el mismo sentido (Barrett, *202*). Sin embargo, algunos investigadores han entendido el v. 35 no como un proverbio, sino como una observación que realmente acababan de hacer los discípulos; en este caso tendríamos una referencia cronológica que nos situaría la escena cuatro meses antes de la siega. La siega se desarrollaba en la llanura de Mahneh, al este de Siquén, entre mediados de mayo (la cebada) y mediados de junio (el trigo), por lo que la escena junto al pozo tendría lugar en enero o a primeros de febrero. Si estas cuentas son exactas, la fiesta innominada de que se habla en el capitulo siguiente (5,1) podría ser la Pascua, que caería a finales de marzo o primeros de abril. Bernard I, 155, opone la objeción de que enero y febrero caen en la estación lluviosa, en que Jesús habría encontrado agua sin necesidad de esperar junto a un pozo.

[más]. Lo omiten los manuscritos occidentales, la VS^{cur} y P^{75}, que juntos hacen mucha fuerza. Sin embargo, la omisión pudo deberse a un homeoteleuton, es decir, a que no se escribió *eti* («más») a continuación de *hoti.*

Levantad la vista. Se sugiere una mirada intencionada.

contemplad. Theasthai; cf. Apén. I:3.

campos... dorados para la siega. Puede tratarse de una siega puramente simbólica, como en Mt 9,37. Sin embargo, admitiendo que en la escena de Samaría hay alguna indicación cronológica, ésta sería más verosímil que los cuatro meses anteriormente mencionados. La siega se refiere primariamente a la gente de la ciudad que sale al encuentro de Jesús, pero la metáfora pudo ser sugerida por la contemplación de las mieses maduras en los campos de Siquén. La época sería el mes de mayo o junio. Si la secuencia de los relatos en Juan es cronológica, el episodio de Samaría debió de acontecer no mucho después de la Pascua (marzo o abril) mencionada en el cap. 2; lo cierto es que 4,43-45 trata de dar esta impresión.

36. *cobra ya salario.* El término griego *misthos* significa «salario» y «recompensa».

cosecha... vida sin término. Tosephta *Peah,* 4,18, citado por Dodd, *Interpretación,* 155, ofrece un interesante paralelo: «Mis padres reunieron tesoros en esta edad; yo he recogido tesoros en la edad futura.»

el que siembra y el que siega. Thüsing, *54,* relacionando esta expresión con el v. 34, sugiere que el Padre es el sembrador y Jesús el segador. Esto significaría, sin embargo, que la identificación del que siembra y el que siega del v. 36 no tiene el mismo sentido que en los vv. 37-38, pues en el v. 38 los segadores son claramente los discípulos.

38. *Yo os envié.* El «yo» va expreso y quizá tenga carácter enfático: «Fui yo el que os envié.»

os. En la tradición primitiva de las parábolas evangélicas se da con frecuencia una aplicación de la parábola a un auditorio y situación particulares.

su labor. El contexto da a entender claramente que se alude al fruto de esa labor.

39. *lo que les dijo la mujer.* Hay un contraste entre esta fe basada en la palabra de la mujer y la fe basada en la palabra de Jesús (v. 41); ¿hay aquí un esbozo del concepto de *logos* que aparece en el Prólogo?

40. *se quedara. Menein;* cf. Apén. I:8.

42. *cuentas. El* término griego empleado aquí es *lalia,* no el *logos* de los vv. 39 y 41.

salvador. En el AT (Sal 24,5; Is 12,2; también Lc 1,47) es Yahvé la salvación de Israel y de cada israelita en particular. Al Mesías rey no se da el título de salvador (sin embargo, cf. Zac 9,9, donde los LXX dicen «salvador» por «victorioso»). Hen 48,7 dice que el Hijo del Hombre salva a los hombres. ¿Qué podía significar este título en labios de los samaritanos? En el caso de una Samaría helenizada quizá haya que buscar el significado de este término en el mundo griego, en que se aplicaba a los dioses, los emperadores (Adriano fue llamado «Salvador del mundo») y a los héroes. El término «Salvador» se aplicará comúnmente a Jesús después de la resurrección, sobre todo en los escritos paulinos y lucanos, pero éste es el único caso de todos los evangelios en que se aplica a Jesús durante el ministerio público.

COMENTARIO GENERAL

Podríamos empezar por el problema de la verosimilitud histórica de la escena. Únicamente en Juan se menciona un ministerio de Jesús en Samaría. El discurso misionero de Mt 10,5 prohibe a los discípulos entrar en una ciudad samaritana. Entre los sinópticos, Lucas demuestra un gran interés hacia los samaritanos; en efecto, en 10,29-37 tenemos la parábola del buen samaritano; en 17,11-19 es un samaritano el

único leproso que vuelve para dar las gracias. Pero Lc 9,52-53 refleja cierta hostilidad entre los samaritanos y Jesús porque éste insiste en ir a Jerusalén. Después del ministerio de Jesús, Hch 8,1-25 narra que cuando los cristianos helenistas salieron de Jerusalén y se dispersaron después de la muerte de Esteban, Felipe, uno de los siete dirigentes de los helenistas, predicó a Cristo en una ciudad de Samaría, donde tuvo su encuentro con Simón Mago. El ministerio de Felipe dio como fruto el bautismo de muchos samaritanos, y Pedro y *Juan* bajaron de Jerusalén para imponer las manos a los nuevos conversos, para que recibieran el Espíritu Santo.

La historia de la difusión del cristianismo en Samaría poco después del ministerio de Jesús quizá nos ayude a explicar algunos pormenores del relato de Juan; hemos de notar, sin embargo, que en los Hechos no hay ningún indicio de que Jesús tuviera seguidores en Samaría antes de la llegada de Felipe, como daría a entender el cuarto Evangelio. La dificultad podría resolverse aceptando que Jn 4,39-42 significa simplemente que una pequeña aldea creyó en Jesús. Lo cierto es que, a pesar de todo, el relato joánico carece de apoyo o confirmación en el resto del NT.

Pero no hemos de desechar los indicios internos de credibilidad. La puesta en escena es una de las más detalladas de Juan, y el evangelista muestra poseer un impresionante conocimiento del colorido local y de las creencias de los samaritanos. Podemos mencionar: el pozo al pie del Garizín; la cuestión de la pureza legal en el v. 9; la apasionada defensa del pozo patriarcal en el v. 12; las creencias samaritanas relacionadas con el Garizín y el Profeta semejante a Moisés. Y si analizamos la escena que se desarrolla junto al pozo, nos encontramos con la caracterización perfecta de la mujer remilgada y esquiva, no carente de cierta gracia (Lagrange, 101). Hay personajes como Nicodemo, esta mujer, el paralítico del cap. 5 y el ciego del cap. 9 de los que, hasta cierto punto, se sirve Juan como de antagonistas que permiten a Jesús manifestar su revelación, pero no por ello deja de poseer cada uno sus propios rasgos personales ni de intervenir con sus propias ideas en el diálogo. O nos encontramos ante un maestro de la ficción o estas historias tienen un fundamento real. Bligh, 332, se inclina más a lo segundo, al menos en cuanto a una parte del relato. Sugiere que los vv. 1-8 pueden ser un relato de sentencia prejoánico (un relato que se recoge porque fue el marco en que tuvo lugar una sentencia solemne de Jesús). La sentencia en cuestión podía referirse al carácter universal de los planes salvíficos de Dios, en los que estarían incluidos judíos y samaritanos, tema no muy diferente del que se recoge en los vv. 19-26.

El solemne discurso de Jesús parece constituir el mayor obstáculo a la verosimilitud histórica. Concediendo que este discurso haya podido ser remodelado conforme a la técnica joánica del malentendido, los juegos de palabras, etc., todavía podemos preguntarnos si de una mujer samaritana podía esperarse que entendiera al menos las ideas básicas del discurso. No nos es posible responder a esta pregunta a causa de nuestro conocimiento limitado de las ideas samaritanas en el siglo I d. C. En el judaísmo, dos de las expresiones utilizadas por Jesús, «el don de Dios» y «el agua viva», se usaban para aludir a la Torá. Si entre los samaritanos se daba este mismo uso, la mujer pudo entender que Jesús se presentaba, junto con su doctrina, como destinado a sustituir a la Torá en que creían los samaritanos. Como indicábamos en las notas a los vv. 19 y 25, la mujer parece entender las afirmaciones de Jesús sobre el trasfondo de las esperanzas samaritanas puestas en el Taheb. Por consiguiente, no es del todo imposible que en la misma conversación tengamos algunos ecos de una tradición histórica acerca de un episodio real ocurrido durante el ministerio de Jesús. Veremos que el diálogo con los discípulos tiene ciertos paralelos en los sinópticos.

Si, como sospechamos, hay un sustrato de material tradicional, el evangelista lo ha recogido y, con su maestría para la escenificación y sus recursos, ha desarrollado un soberbio guión teológico. El malentendido (v. 11), la ironía (v. 12), el cambio rápido ante un asunto embarazoso (v. 19), los primeros y segundos planos (v. 29) y el efecto de coro griego a cargo de la gente del pueblo (vv. 39-42) son otros tantos toques escénicos que se han aplicado aquí con habilidad para desarrollar una de las más vivas escenas que ofrecen los evangelios, enmarcando en una situación perfecta la magnífica doctrina del agua viva. Aún mejor que en la escena de Nicodemo se elabora el discurso de Jesús en forma de diálogo sobre un trasfondo que le confiere todo su significado.

COMENTARIO ESPECIAL

ESCENA I: EL DIÁLOGO CON LA SAMARITANA (4,4-26)

Es muy importante entender el análisis literario de las dos subdivisiones de la escena, pues tal análisis pone de relieve las ideas principales y su desarrollo. Aquí seguimos muy de cerca a Roustang.

Escena Ia: el agua viva (vv. 6-15). Comprende dos breves diálogos, cada uno con tres juegos de pregunta y respuesta:

Primero (vv. 7-10):

vv. 7. *Jesús* pide agua a la samaritana, quebrantando la norma social de su tiempo.
9. *La mujer* se burla de Jesús porque la necesidad le obliga a no observar las conveniencias.
10. *Jesús* le hace ver que el verdadero motivo de su acción no es la inferioridad o la necesidad, sino su condición superior.
Le lanza un *desafío en dos partes:*
i. Si reconociera al que le habla,
ii. le pediría agua viva.

En resumen, pues, la conversación de este primer diálogo sirve para introducir el tema del agua viva y las pretensiones de Jesús.

Segundo (vv. 11-15):

vv. 11-12. *La mujer* interpreta erróneamente el agua, a un nivel material y terreno; por ello se equivoca también con respecto a Jesús, al que supone inferior a Jacob.
13-14. *Jesús* aclara que está hablando del agua celeste de la vida eterna.
15. *La mujer,* intrigada, *pide agua,* con lo que encaja la primera parte del reto de Jesús, expresado en el v. 10.

Sin embargo, aún falta por dar respuesta a la segunda parte del reto, pues la mujer aún no ha comprendido quién es Jesús. Entiende que le habla de una clase extraña de agua, pero sus aspiraciones se mantienen aún a un nivel terreno.

Escena Ib: el verdadero culto al Padre (vv. 16-26). También comprende dos breves diálogos, cada uno con tres juegos de pregunta y respuesta:

Primero (vv. 16-18):

vv. 16. *Jesús* toma la iniciativa, aludiendo a la vida personal de la mujer, para llevarla a reconocer quién es él.
17. *La mujer* da una respuesta ambigua y aún despectiva como reacción instintiva ante la prueba moral a que es sometida.
18. *Jesús* se sirve de aquella respuesta para poner al descubierto su mala conducta.

En 3,19-21 se dice que aquellos cuyas obras son malas no acuden a la luz, para que no sean puestas en claro sus obras. El diálogo de los vv. 16-18 constituye el momento crucial del juicio: ¿dará la espalda esta mujer a la luz?

Segundo (vv. 19-26):

vv. 19-20. La *mujer* se vuelve hacia la luz, aunque desearía desviar sus rayos hacia algo menos personal. Al plantear el tema del culto, comienza con vacilaciones a situarse en un nivel espiritual o celeste, aunque en sus ideas quedan aún muchas cosas terrenas.
21-24. *Jesús* explica que sólo pueden dar el culto verdadero los que han sido engendrados por el Espíritu de la verdad. Sólo por el Espíritu engendra el Padre a los verdaderos adoradores.
25-26. La *mujer,* finalmente, *reconoce quién es Jesús* (en la medida de su capacidad) y Jesús así lo afirma.

Se ha dado respuesta a la segunda parte del reto lanzado en el v. 10. En la segunda parte de la escena 1a pedía agua la mujer; en la segunda parte de la escena 1b reconoce la mujer quién es el que le había pedido de beber, que no es otro que el que ahora le dice *egō eimi* (cf. nota al v. 26).

En esta escena nos ha presentado Juan el drama de un alma que lucha por elevarse de las cosas del mundo a la fe en Jesús. No sólo la samaritana, sino todo hombre ha de llegar a reconocer quién es el que habla cuando le habla Jesús, y tiene que pedir agua viva a Jesús.

Pasando del análisis literario del desarrollo de la escena a su contenido, encontramos dos temas que hemos de analizar: el tema del agua viva de la escena 1a y el tema del culto con Espíritu y verdad de la escena 1b.

a. El *«agua viva»* (4,10-14). ¿A qué se refería Jesús cuando hablaba de dar «agua viva» a aquella mujer? Está claro que no es Jesús mismo el agua viva, sino algo de carácter espiritual que ofrece a los creyentes capaces de reconocer el don de Dios. Tampoco es el agua viva la vida eterna, sino algo que conduce a ella (v. 14). El mismo uso del sím-

bolo del agua demuestra el grado de realismo que poseen las ideas de Juan sobre la vida eterna: el agua es a la vida natural lo que el agua viva es a la vida eterna.

McCool, *art. cit.,* llama la atención sobre las numerosas sugerencias que han formulado los exegetas en sus intentos de interpretar el «agua viva». Por ejemplo, desde la Edad Media es muy frecuente que los teólogos sistemáticos tomen el «agua viva» como un símbolo de la gracia santificante. Dentro del panorama de la teología joánica hay realmente dos posibilidades: el agua viva significa la revelación que Jesús aporta a los hombres o significa el Espíritu que Jesús da a los hombres. Como señala Wiles, 46-47, estas dos interpretaciones se remontan al siglo II, y veremos que hay argumentos convincentes a favor de ambas.

1) El «agua viva» es la revelación o doctrina de Jesús. El AT usa el simbolismo del agua para referirse a la sabiduría de Dios que otorga la vida. Prov 13,14 dice: «La instrucción del experto es manantial de vida que aparta de los lazos de la muerte», y en 18,4: «Las palabras de un hombre son agua profunda, arroyo que fluye, manantial de sensatez». En Is 55,1, en un contexto donde aparece Yahvé invitando a los hombres a escuchar para que sus almas tengan vida (v. 3), dice Dios: «Oíd sedientos todos, acudid por agua.» El mejor paralelo de Jn 4,14 (y 6,35) en el AT parece ser Eclo 24,21, donde la Sabiduría entona sus propias alabanzas: «El que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed.» En Juan dice Jesús: «El que beba el agua que yo voy a dar nunca más tendrá sed.»

En el círculo de los escribas se identificaba a la Sabiduría con la Torá; no es de extrañar, por consiguiente, que Eclo 24,23-29 diga que la Sabiduría llena de sensatez a los hombres, como los ríos que desbordan sus orillas. Los rabinos hacían frecuente uso alegórico del agua para referirse a la Ley, si bien es cierto que el «agua *viva»* apenas aparece en sus alegorías. Hoy, sin embargo, ya tenemos datos claros en Qumrán acerca del uso de «agua viva» para describir la Ley (DD 19,34; cf. también Jn 3,16; 6,4-11). También podemos mencionar que la expresión «don de Dios», que aparece en Jn 4,10, se usaba en el judaísmo rabínico para aludir a la Ley (Barrett, 195).

Que Jesús se refiera a su propia revelación como «agua viva» con este trasfondo en el pensamiento es cosa perfectamente plausible, ya que en Juan es presentado Jesús como la Sabiduría divina y como el que sustituye a la Ley. El destello de conocimiento que alcanza la mujer acerca del agua viva parece situarse en esta dirección, pues en seguida

le viene a la mente la figura del Profeta semejante a Moisés que lo explicará todo (cf. notas a los vv. 19 y 25). El uso de «agua viva» para designar la revelación de Jesús tendría su paralelo en otros pasajes joánicos donde los símbolos de la luz y del pan de vida sirven para designar la revelación de Jesús.

2) El «agua viva» es el Espíritu que Jesús comunica. Como veíamos al analizar 3,5 (cf. *supra,* pp. 373-376), es frecuente en el AT la conexión entre agua y espíritu. Podríamos recordar al respecto 1QS 4,21: «Como aguas purificadoras derramará sobre él el espíritu de la verdad.» Más aún, para identificar el «agua viva» con el Espíritu contamos con la prueba explícita de Jn 7,37-39. En 4,10-14 hay muchos indicios a favor de esta interpretación. Si el agua conduce a la vida eterna (v. 14), en otro lugar (6,63) se dice que es el Espíritu el que comunica la vida. Cf. también la nota sobre «estará saltando», v. 14. La expresión «don (de Dios)» del v. 10 era un primitivo término cristiano para designar al Espíritu Santo, no sólo en los Hechos (2,38; 8,20; 10,45; 11,17), sino también en Hebreos (6,4), un texto que presenta numerosas afinidades con Juan. La segunda parte de la escena con la samaritana introduce explícitamente el tema del Espíritu (vv. 23-24). El don del Espíritu era una de las características de los tiempos mesiánicos, el diálogo con Jesús lleva a la samaritana a hablar del Mesías (v. 25). Podemos añadir, finalmente, que fue precisamente el ver una alusión al Espíritu en el «agua viva» lo que indujo a los teólogos medievales a interpretar aquella expresión en el sentido de gracia santificante; merece ser citada al respecto la observación de Tomás de Aquino en su comentario a Juan: «La gracia del Espíritu Santo es otorgada al hombre en cuanto que se le da la misma fuente de la gracia, es decir, el Espíritu Santo.»

No vemos razón alguna que nos obligue a elegir entre estas dos interpretaciones del «agua viva»; McCool, *art. cit.,* afirma con argumentos convincentes que en Juan se pretende mantener ambos significados. El simbolismo joánico es con frecuencia ambivalente, especialmente cuando están implicados dos simbolismos tan relacionados entre sí como los de revelación y Espíritu. En última instancia, el Espíritu de la verdad es el principio agente que interpreta la doctrina o revelación de Jesús a los hombres (14,26; 16,13). En 1 Jn 2,27 tropezamos con la misma dificultad de saber si es del Espíritu o de la palabra de Dios de lo que se habla, lo que nos lleva a sospechar que el evangelista no pretendió hacer una distinción neta entre ambas cosas. Es interesante que Tomás de Aquino, en el pasaje que hemos citado antes, insista en que la doctrina de Jesús es el agua viva.

¿Hay alguna alusión sacramental secundaria al bautismo en este pasaje, como la había en la mención del agua y del Espíritu en 3,5 (también 1,33)? Aquí el simbolismo es diferente; no se trata de nacer a través del agua, sino de *beber* el agua viva. Sin embargo, suprimida cualquier equivalencia directa (el agua viva *es* el agua del bautismo), se nos plantea otra cuestión más amplia, es decir, si el autor pretendía que este pasaje recordase a los lectores cristianos el bautismo, para enseñarles que uno de los efectos de éste es el don del Espíritu. Nótese que este discurso y el de Nicodemo aparecen casi juntos, separados tan sólo por el incidente bautismal de 3,22-30. Por otra parte, el pasaje de transición al episodio de la ciudad samaritana (4,1-3) también ofrece una alusión al ministerio bautismal de Jesús. Todos estos indicios parecen favorecer decididamente una respuesta afirmativa a la pregunta que nos hemos planteado. El hecho de que aquí el agua ha de beberse no es un obstáculo importante, si recordamos 1 Cor 12,13: «A todos... nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo... y todos hemos *bebido* de un mismo Espíritu.» Uno de los más antiguos símbolos cristianos del bautismo es el ciervo que bebe en la corriente de agua, el agua viva (Sal 42); también la escena con la samaritana aparece en las catacumbas como símbolo del bautismo (Niewalda, 126). Hay, por consiguiente, una posibilidad cierta de que en este discurso se haya incluido una alusión bautismal.

b. *Culto «con Espíritu y verdad»* (4,23-24). En los vv. 20-21 se centraba el interés en el lugar donde se debe dar culto; en los vv. 23-24, en cambio, pasa a primer plano la cuestión de cómo ha de ser ese culto. Casi todos los exegetas están hoy de acuerdo en que al proclamar el culto con Espíritu y verdad no trata Jesús de contraponer el culto externo al culto interno. Sus palabras nada tienen que ver con el culto a Dios en la intimidad del propio espíritu, pues aquí se habla del Espíritu de Dios, no del espíritu del hombre, como hace ver claramente el v. 24. En realidad, casi podríamos tomar como hendíadis la frase «Espíritu y verdad» (cf. nota al v. 23), equivalente a «Espíritu de verdad». El ideal del culto puramente interior no encajaría en el escenario del NT, con sus reuniones eucarísticas, el canto de himnos, el bautismo de agua, etc. (a menos que se suponga que la teología joánica difiere notablemente de la teología de la Iglesia en conjunto).

El contraste entre el culto en Jerusalén o en el Garizín y el culto con Espíritu y verdad forma parte del acostumbrado dualismo joánico entre lo terreno y lo celeste, lo «de arriba» y lo «de abajo», la carne y el Espíritu. Jesús habla de la sustitución de unas instituciones temporales como el templo, volviendo sobre el tema de 2,13-22. En 2,21 era Jesús mismo el que iba a reemplazar al templo; aquí es el Espíritu que dará Jesús al que animará el culto que va a sustituir al culto del templo. Nótese que se trata de dar culto *al Padre* con Espíritu. Dios puede ser adorado como Padre únicamente por quienes poseen el Espíritu que los convierte en hijos de Dios (cf. Rom 8,15-16), el Espíritu con el que Dios los ha engendrado de lo alto (Jn 3,5). Este Espíritu eleva a los hombres por encima del nivel terreno, el nivel de la carne, y les otorga la posibilidad de adorar a Dios como conviene.

El v. 24 une Espíritu y verdad. En 17,17-19 se nos dirá que la verdad es principio de consagración y santificación, por lo que dispone a los hombres para que adoren a Dios como conviene. Los temas joánicos aparecen íntimamente entreverados: Jesús es la verdad (14,6) en el sentido de que da a conocer la verdad de Dios a los hombres (8,45; 18,37); el Espíritu es el Espíritu de la verdad y es también el Espíritu de Jesús (14,17; 15,26) que guiará a los hombres hacia la verdad. Sería poco sensato, por consiguiente, preguntarnos cuáles son por separado las aportaciones del Espíritu y de la verdad al culto. «Espíritu y verdad» explicitan simplemente lo que ya veíamos implícito al analizar el «agua viva» como revelación y Espíritu. No sólo al nivel literario, sino también en cuanto a sus temas teológicos se nos presenta el diálogo con la samaritana como un todo perfectamente trabado.

Schnackenburg, *Anbetung*, ha demostrado que la conexión íntima entre espíritu y verdad en los textos de Qumrán ofrece ciertos paralelos interesantes con el pensamiento joánico. En Qumrán, y dentro de un contexto escatológico, Dios derrama su espíritu sobre los sectarios y de ese modo los purifica para su servicio. Este espíritu es el espíritu de la verdad en el sentido de que instruye a los sectarios en el conocimiento de las cosas de Dios, es decir, en la observancia de la Ley, tema sobre el que tanto se insistía en Qumrán (1QS 4,19-22). La pureza que de este modo se alcanza convierte a la comunidad en templo de Dios, «una casa de santidad para Israel, y una asamblea del Santo de los Santos para Aarón» (8,5-6; 9,3-5). Posiblemente tenemos aquí el trasfondo que hace inteligibles las observaciones de Jesús acerca del culto con Espíritu y verdad, que sustituirá al culto del templo. Sin embargo, el culto en el sentido joánico no implica una pureza ritual; tampoco la verdad se refiere a una interpretación de la Ley. Son obvias las diferencias entre Juan y Qumrán.

Antes de dar por terminado el estudio del diálogo con la samaritana hemos de insistir en que Juan ha recogido y amplificado en esta escena

otros temas que ya había tocado en el evangelio (el templo en 2,13-22; el agua y el Espíritu en el discurso de Nicodemo). Más adelante volveremos a encontrar este método consistente en volver sobre un determinado tema después de un intervalo.

ESCENA II: DIÁLOGO CON LOS DISCÍPULOS (4,27-38)

También esta escena está cuidadosamente construida. En la escena I veíamos cómo Jesús se encuentra con la mujer y la conduce a la fe, pero la breve introducción a la escena 2 (vv. 27-30), que se desarrolla entre bastidores, en el pueblo, indica que el tema será la venida de los hombres a Jesús. Así, mientras que en la escena I era Jesús el que iniciaba el diálogo, son los discípulos los que hacen lo mismo en la escena 2.

El malentendido sobre el alimento (vv. 31-33) se parece al que tuvo lugar sobre el agua (vv. 7- 11). En cada caso habla Jesús a un nivel espiritual, mientras que sus interlocutores se mantienen a un nivel material (Bligh, *334*, sugiere que el tema del agua de la escena I enlaza con los episodios de Nicodemo y Juan Bautista, del cap. 3, y que el tema del alimento de la escena 2 anticipa el simbolismo del pan/alimento del cap. 6). En ambos casos, el malentendido da pie a Jesús para aclarar lo que quiere decir. La explicación de que Jesús tiene como alimento su misión (v. 34) lleva con naturalidad a la ampliación de la metáfora en *términos de una siega (v. 35), es decir, que el fruto de su misión está* representado por los samaritanos que se le empiezan a acercar.

La imagen de la siega de los vv. 35-38 tiene claros paralelos en la tradición sinóptica de las parábolas relacionadas con la agricultura, especialmente el vocabulario a base de «siembra», «siega», «fruto», «trabajo», «salario». Dodd indica que en estos versículos no destaca precisamente el tipo de vocabulario que consideraríamos como característico del cuarto Evangelio (sólo encontramos «vida eterna» en el v. 36; «tiene razón» [= «es verdadero»] del v. 37); supone además este autor que la armazón de este breve discurso se ha formado conjuntando un grupo de sentencias tradicionales independientes atribuidas a Jesús. Tal como ahora los tenemos, estos versículos giran en torno al tema de la escatología realizada. En Mt 13, las parábolas de la siega describen con sus imágenes una cosecha de hombres al final de los tiempos; según Juan, en cambio, la cosecha se está recogiendo ya en el ministerio de Jesús (y en el de la Iglesia).

La sustancia de los vv. 35-38 consiste en dos sentencias proverbiales; Jesús niega la primera y afirma la segunda. En la tradición sinóptica vemos que Jesús tenía la costumbre de citar proverbios populares. En Lc 4,23 niega uno de estos proverbios, igual que hace en el primer ejemplo de Juan. El proverbio de Mt 16,2-3 se basa en los procesos naturales, lo mismo que el de Jn 4,35. Examinemos con mayor detenimiento los dos proverbios de Juan y la forma en que Jesús los expone.

1. *El primer proverbio* y su comentario se encuentran en los vv. 35-36; se refieren al intervalo que la naturaleza impone entre la siembra y la siega. Jesús anuncia que en el orden escatológico que ha establecido ya no tiene vigencia el principio proverbial, pues se ha suprimido ese intervalo. Esta idea había sido preparada por el AT. En Lv 26,5 se prometía, como premio ideal a los que guardan los mandamientos: «La trilla alcanzará a la vendimia y la vendimia a la sementera.» En otras palabras, será tal la abundancia de las cosechas que desaparecerán los intervalos entre las distintas faenas agrícolas. Los sueños de Amós sobre los tiempos mesiánicos presentan al que ara pisando los talones al que siega (9,13). Ahora, en la predicación de Jesús, la cosecha está madura el mismo día en que ha sido sembrada la semilla, pues ya los samaritanos salen de la ciudad y acuden a Jesús.

El mejor paralelo sinóptico de la segunda parte del v. 35 se halla en Mt 9,37-38 (Lc 10,1-2), en que Jesús, al ver las multitudes que se le acercan, dice: «La mies es abundante y los braceros pocos; por eso, rogad al dueño que mande braceros a su mies.»

El v. 36 comenta el tema de la cosecha del v. 35 y lleva un paso más adelante la imagen: no sólo está madura la cosecha, sino que el segador se apresta ya al trabajo (podría ser que el v. 36 recogiera una sentencia independiente antes de ser incorporada al presente contexto). Del tema de la rapidez con que ha llegado el momento de la siega se pasa al de la alegría de recoger la cosecha. Esto nos trae a la memoria el pasaje de Sal 126,5-6: «Los que sembraban con lágrimas, cosechan entre cantares.» Tenemos también la parábola del reino de Mc 4,26-29, en que se ha de dejar que la semilla crezca por sí misma, para después, cuando el grano está maduro, meter la hoz en ella, «porque ha llegado la siega». Para Juan, el segador ya recibe salario.

2. *El segundo proverbio* y su comentario se encuentran en los vv, 37-38. La distinción entre el sembrador y el segador tiene numerosos antecedentes en el AT (Dt 20,6; 28,30; Job 31,8); aquí, sin embargo, hay una referencia pesimista, es decir, que se produce una catástrofe

que impide segar a un individuo lo que él mismo había sembrado. Miq 6,15 es un buen ejemplo: «Sembraréis, pero no segaréis.» Es muy posible, por tanto, que el proverbio citado por Jesús, «uno siembra y otro siega», implicara originalmente una reflexión pesimista sobre la injusticia de la vida (Barrett, 203, cita paralelos griegos que, en su opinión, se aproximan mucho a la forma joánica de proverbio; sin embargo, un aforismo como éste debía de ser una reflexión muy común en numerosos pueblos antiguos). Es interesante advertir que en Mt 25,24 aparece el contraste entre la siembra y la siega: «Eres hombre duro, que siegas donde no siembras.»

En el v. 38 aplica Jesús el proverbio, pero en sentido optimista. Que los discípulos han sido enviados a segar donde no sembraron es otra reflexión sobre la abundancia escatológica. Este versículo presenta numerosas dificultades. Jesús dice a los discípulos: «Yo os *envié* [aoristo] a segar»; ¿cuándo hizo tal cosa Jesús? Bligh sugiere que se trata de una alusión a que Jesús los había enviado al pueblo en busca de alimentos, pero esto nos parece poco consistente. El texto no sólo dice que fueron enviados *a segar,* sino que en la descripción de su marcha al pueblo nada indica que *fueran enviados.* La misión de que se habla en el v. 38 parece más bien de carácter religioso.

Hay dos posibilidades. *Primera,* como sugieren algunos, que hemos de situarnos en una perspectiva posterior a la resurrección. Se trataría de la gran misión de 20,21 que convirtió en apóstoles a los discípulos, es decir, en «enviados» (cf. nota a 2,2). Parece que también en 17,18 se alude a esta misión anticipadamente, pero en pasado: «Al mundo los envié yo también.» *Segunda,* es posible que 4,38 sea una referencia a una misión de los discípulos durante el ministerio de Jesús, de la que nada se ha dicho antes. La tradición sinóptica habla de este tipo de misiones en que los discípulos son enviados a las ciudades próximas con el encargo de predicar y hacer curaciones (Lc 9,2; 10,1). Siempre resulta arriesgado cualquier intento de explicar un pasaje joánico mediante la tradición sinóptica; sin embargo, el hecho de que el v. 38 haya podido ser en algún momento una sentencia independiente hace que tal interpretación sea cuando menos posible. Antes citábamos un paralelo lucano (Lc 10,1-2) con Jn 4,35 sobre la abundancia de la cosecha y la escasez de los braceros; notemos que el versículo siguiente de Lucas contiene estas palabras: «Mirad que os envío...» ¿No nos ofrecerá Juan una sentencia similar, pero transferida al pasado? Dodd, *Tradición,* 395ss, cita un grupo de sentencias sinópticas que presentan una forma muy semejante a la de Jn 4,38.

La última parte del v. 38 está llena de dificultades. ¿Quiénes son «los otros» que han cargado con la tarea más dura? Dado el contexto actual del relato podemos pensar en el mismo Jesús, que ha sembrado la semilla de la fe en la samaritana y de este modo ha realizado la labor; se pide ahora a los discípulos que le ayuden a recoger los frutos de aquella sementera, representados por la gente del pueblo. Pero en este caso, ¿a qué viene el plural («otros»)? ¿Se trata de una mera generalización? ¿Es que asocia Jesús al Padre a su propio trabajo (v. 34)? Otra sugerencia es que los «otros» no se refiere a Jesús, sino a quienes dispusieron a los samaritanos para recibir el mensaje de Jesús. Se han mencionado algunos personajes del AT, pero esta interpretación queda limitada por el hecho de que los samaritanos sólo aceptaban el Pentateuco. J. A. T. Robinson, *art. cit.,* propone que los «otros» son Juan Bautista y sus discípulos, que habían predicado en Samaría, cuando se trasladaron a Enón cerca de Salín (cf. nota a 3,23). Sin embargo, ¿presentaría Juan a los discípulos de Juan Bautista como los que habían preparado el camino a Jesús? Posiblemente, la tarea combinada de Juan Bautista y Jesús sea la mejor variante de esta teoría.

Independientemente del significado que en su contexto actual pueda tener el «otros», todo el pasaje adquiere un nuevo sentido si pensamos que luego sería narrado en los círculos joánicos, que estarían familiarizados con la historia de la conversión de Samaría, según se nos narra en Hch 8. Cullmann, *art. cit.,* ha señalado que en la cristianización de Samaría hubo una distinción entre sembradores y segadores. En efecto, el sembrador de la fe cristiana fue Felipe, un cristiano helenista como Esteban, que sería opuesto al culto en el templo de Jerusalén, pero los segadores fueron Pedro y *Juan,* que bajaron allá para comunicar el Espíritu. Esta diferencia de funciones pudo provocar algunas rivalidades, como ocurrió en Corinto (cf. 1 Cor 3,6), donde Pablo recurre a una comparación agrícola: «Yo planté, Apolo regó, pero era Dios quien hacía crecer.» Nada más natural que comentar una de estas situaciones recordando una sentencia de Jesús por la que éste aseguraba que aquella diferencia entre sembradores y segadores estaba ya prevista en la cosecha escatológica.

De hecho, esta teoría viene a iluminar aún más todo el cap. 4 en conjunto. La afirmación sobre la caducidad del culto en Jerusalén pudo conservarse como un argumento en contra de quienes, en la iglesia de Jerusalén, desaprobaban la actitud de los helenistas, contrarios al templo, y que incluso llegarían a exigir que los samaritanos convertidos al

cristianismo pasaran a dar culto en el templo de Jerusalén como parte de sus compromisos cristianos (cf. Hch 2,46, sobre la práctica del culto diario de los cristianos en el templo). El v. 21 vendría a demostrar que tal actitud y aquellas disputas no tenían por qué darse en la nueva era que Jesús había inaugurado. La abundante cosecha del v. 35 sería un reflejo del éxito que tuvo la misión de Felipe en Samaría, mientras que el «yo os envié» del v. 38 se referiría a un aspecto particular del envío posterior a la resurrección, es decir, que para guiar los destinos de la Iglesia se había servido Jesús de la persecución con el fin de enviar a sus discípulos en misión a Samaría. El acento se carga en la importancia del Espíritu (vv. 23-24 y bajo la imagen del «agua viva» de los vv. 10-14), y ello adquiere nuevo sentido a la luz de la marcha de Juan y Pedro a Samaría para comunicar el Espíritu y a través de la disputa con Simón Mago, que quería para sí el poder de dar el Espíritu. Si el contexto de la conversión de Samaría explica en gran parte la escena de Jn 4 que venimos estudiando, no hay ningún abuso contra los elementos de autenticidad que ya hemos señalado en sugerir que todo el relato es una composición *ad hoc* puramente imaginativa y ficticia. La única solución posible parece consistir en que admitamos que unos materiales tradicionales con base histórica han sido reelaborados y formulados de nuevo a modo de una síntesis dramática con intención teológica.

CONCLUSIÓN:
LOS SAMARITANOS SE CONVIERTEN (vv. 39-42)

Juan se nos ha mostrado como un excelente dramaturgo, y por ello mismo no podía dejar la historia sin una conclusión en que se fundieran los temas de las dos escenas. Se recuerda a la mujer, que tanta importancia tuvo en la primera escena, porque la gente del pueblo creyó por su palabra. Pero la consumación de la obra del Padre (v. 34), la cosecha de los samaritanos, habrá de tener mayor permanencia, pues aquellas gentes llegaron a creer en Jesús como salvador del mundo por la palabra de éste. Si nuestro relato del cap. 4, particularmente la primera escena, narra los pasos que ha de dar el alma que llega a creer en Jesús, también recoge la historia del apostolado, pues la cosecha se produce fuera de Judea, entre extranjeros. No podemos creer que el evangelista no pretenda mostrarnos el contraste entre la fe insuficiente de los judíos (2,23-25), fundada en una superficial admiración ante los

milagros, y la fe más profunda de los samaritanos, cimentada en la palabra de Jesús. Nicodemo, el maestro de Jerusalén, no fue capaz de comprender el mensaje de Jesús cuando éste le aseguraba que el Padre ha enviado al mundo a su Hijo para que el mundo se salve por él (3,17). Los hombres de Samaría, en cambio, llegan pronto al conocimiento de que Jesús es realmente el Salvador del mundo.

[Cf. la bibliografía en la sección siguiente.]

15. *JESÚS ENTRA EN GALILEA* (4,43-45)

Pasaje de transición

4 [43]Al cabo de los dos días salió para Galilea. ([44]Pues Jesús mismo había asegurado que a un profeta no lo estiman en su tierra.) [45]Cuando llegó a Galilea lo recibieron bien, porque los de allí habían ido también a la fiesta y se acordaban de lo que le habían visto hacer en Jerusalén.

NOTAS

4,43. *salió.* La construcción resulta un tanto dura en griego, por lo que algunos manuscritos han añadido otro verbo para suavizarla: «Salió y se dirigió desde allí a Galilea.»

44. *había asegurado.* El pluscuamperfecto indica que se trata de una observación a modo de paréntesis.

45. *lo recibieron bien.* Éste es el único pasaje de los escritos joánicos en que aparece el verbo *dechesthai.*

lo que le habían visto hacer en Jerusalén. Es de suponer que se refiere a los signos mencionados en 2,23.

COMENTARIO

Estos tres versículos son una cruz para los comentaristas del cuarto Evangelio. Ya a principios del siglo III decía Orígenes *(In Jo.,* XIII,53; GCS 10,283) que el v. 44 «parece totalmente desencajado aquí». A comienzos del siglo xx, Lagrange, 124, confesaba que no hay medio de explicar este pasaje conforme a las reglas de la lógica estricta.

Tal como hoy aparece el v. 43, tiene perfecto sentido como transición a partir del interludio samaritano. Sin embargo, se parece mucho a 4,3b («y se volvió a Galilea»); ya hemos aludido a la teoría de que el relato original de un viaje de Judea a Galilea fue interrumpido para

insertar el episodio de Samaría. Sin embargo, si el v. 43 enlaza con el 42 o si ha de ir a continuación de los vv. 1-3, no por ello deja de referirse a lo que ha sucedido antes.

El v. 45, por otra parte, introduce lo que sigue. Dodd, *Tradición,* 243, observa que en realidad no sirve de presentación a nada nuevo, pero esto no parece ser cierto. La mención de la buena acogida dispensada a Jesús por los que habían visto lo que había hecho en Jerusalén sugiere que ése fue el motivo de que el funcionario real (vv. 46ss) se acercara a él con la esperanza de obtener un milagro.

El problema se centra en el v. 44, una interrupción que parece contradecirse con el v. 45. En el v. 44 compara Jesús su propia situación con la de un profeta que no es estimado en su tierra, pero en el v. 45 aparecen los galileos dispensándole una acogida entusiasta. Para resolver esta contradicción sugieren algunos que «su tierra» no es una alusión a Galilea, sino a Judea. Esta idea se remonta por lo menos a Orígenes *(In Jo.,* XIII, 54; GCS 10,284). Aquí se diría, por tanto, que al no haber sido bien acogido en Judea, como lo demuestra la oposición de que fue objeto en el templo, Jesús marcha a Galilea, donde es bien recibido. En esta interpretación se relacionan 4,43-45 y 1-3, pues tal como ahora aparecen los versículos, Jesús sale de Samaría, no de Judea. Sin embargo, aunque consideremos todo el incidente de Samaría como una inserción, la sugerencia de que la tierra de Jesús es Judea tropieza con varias objeciones. Juan subraya constantemente los orígenes galileos de Jesús (1,46; 2,1; 7,42.52; 19,19); el cuarto Evangelio ni siquiera dice que Jesús naciera en Judea. Es cierto que según Juan, Jesús pasa mucho tiempo en Judea, pero esto no es motivo para considerar que aquélla fuera su tierra. Por otra parte, en esta explicación se supone que Jesús se sintió disgustado por el recibimiento que había tenido en Judea y que regresaba a Galilea para recibir allí la honrosa acogida que le había sido negada en Judea. Pero esta búsqueda de honores humanos estaría en flagrante contradicción con los ideales del cuarto Evangelio (2,24-25; 5,41-44).

La mejor solución para resolver el problema que nos plantea el v. 44 es considerarlo adición del redactor, exactamente igual que en el caso de 2,12. Por una tradición afín a la de los sinópticos conocía el redactor una sentencia en que se decía que Jesús no era debidamente estimado en Galilea, y añadió esta sentencia al evangelio justamente cuando en éste se recoge un relato en que aparece bien ilustrada la fe insatisfactoria de los galileos, una fe que se apoya únicamente en signos

y prodigios (v. 48). A su modo de ver, la acogida dispensada a Jesús en Galilea (v. 45) es tan vana como la reacción provocada por Jesús en Jerusalén (2,23-25). En consecuencia, la inserción del v. 44 no está tan en contradicción con el v. 45 si entendemos que una buena acogida superficial, basada en el entusiasmo que despiertan los milagros, no constituye un *honor* efectivo.

Al igual que en el caso de 2,12, los paralelos con la tradición sinóptica son muy estrechos. Primero, podemos observar que toda la escena sinóptica (Mc 6,1-6; Mt 13,53-58; Lc 4, 22ss) en que aparece la sentencia paralela de Jn 4,44 tiene sus correspondientes ecos en Juan. Marcos y Juan ofrecen los más interesantes puntos de comparación:

Mc 6,2: *muchos se asombran de la ciencia que posee Jesús* (Jn 7,15).
3: *Jesús es un personaje local cuyos parientes son bien conocidos* (Jn 6,42).
6: *Jesús se siente enojado por la falta de fe* (Jn 4,48).

Comparemos ahora las diferentes formas de la sentencia sobre el profeta:

Mc 4,4: Un profeta no deja de ser estimado sino en su propia tierra.
Lc 4,24: Ningún profeta es bien acogido en su propia tierra.
Jn 4,44: A un profeta no lo estiman en su tierra.

Juan se parece a Lucas en la formulación negativa de la sentencia, pero se aproxima más a Marcos en el vocabulario (si bien el «ser bien acogido» de Lucas aparece en el siguiente versículo de Juan; cf. nota). Parece que lo mejor es clasificar la frase de Juan como una variante de una sentencia tradicional en vez de como un préstamo selectivo de Marcos y Lucas. El redactor no ha adaptado la frase al estilo joánico del resto del evangelio. Se usa el término *timē* («honor», «estima») en vez del más usual *doxa* («gloria»). También se omite el artículo delante del nombre propio «Jesús»; según Bernard I, 42-43, esta omisión no es característica de Juan, pero R. C. Nevius, NTS 12 (1965-66) 81-85, afirma que el uso sin artículo, de que es testigo el Códice Vaticano de Juan, responde al verdadero estilo joánico.

La escena de los sinópticos en que hallamos los paralelos citados es la que nos presenta a Jesús expulsado de Nazaret, que Lucas sitúa al principio del ministerio en Galilea y Marcos y Mateo al final de este ministerio propiamente dicho. ¿Nos servirán de ayuda las semejanzas de Jn 4,44-45 con esta escena para establecer una sincronización entre los relatos joánico y sinóptico? Especialmente la segunda entrada de Jesús en Galilea según Juan, ¿ha de compararse con Lc 4,16ss, en que Jesús aparece expulsado de Nazaret cuando regresó a Galilea después de ser bautizado por Juan Bautista, y cuando éste es encarcelado (Lc 3,19-20)? Ya hemos expuesto las dificultades que supone el intento de sincronización basado en el momento de la marcha de Jesús a Galilea (cf. *supra*, p. 392); a esto hay que añadir las diferencias que advertimos en la misma tradición sinóptica acerca del momento en que ocurre la expulsión de Nazaret. Observemos que la sentencia joánica acerca del profeta mal acogido en su tierra va seguida inmediatamente del relato sobre la curación del muchacho de Cafarnaún, mientras que Mateo y Lucas intercalan varios capítulos entre esta sentencia y la curación.

Ya hemos visto que los pasajes de 4,44-45 y 2,23-25 tienen mucho en común en cuanto al juicio sobre el entusiasmo basado en los milagros. Estos dos pasajes tienen además una función similar en el esquema de Juan. Después de describir en 2,23-25 a los habitantes de Jerusalén que creyeron en Jesús al ver sus signos, uno de estos «creyentes», Nicodemo, se acerca a Jesús con su conocimiento inadecuado de los poderes del mismo. Jesús tiene que explicar a Nicodemo que en realidad viene de lo alto para comunicar la vida eterna. También a continuación de 4,44-45, en que se describe a los galileos que acogieron a Jesús por haber oído hablar de sus obras, se presenta a Jesús un funcionario real de Galilea, que también tiene un conocimiento inadecuado de los poderes de Jesús. Pero Jesús guiará a este hombre de modo que adquiera un conocimiento más profundo de su función como dador de vida.

BIBLIOGRAFÍA

J. Blight, *Jesus in Samaría:* «Heythrop Journal» 3 (1162) 329-46.
J. Bowman, *Early Samaritan Eschatology:* JJS 6 (1955) 63-72.
—, *Samaritan Studies:* BJRL 40 (1957-58) 298-329.
R. E. Brown, *The Problem of Historicity in John:* CBQ 24 (1962) esp. 13-14 sobre 4,43-45. También en NTE 158-60.
O. Cullmann, *Samaría and the Origins of the Christian Mission,* en *The Early Church* (Londres 1956) 185-92.

F. J. McCool, *Living Water in John,* en BCCT 226-33.
J. A. T. Robinson, *The «Others» of John 4.38,* en StEv I, 510-15. También en TNTS 61-66.
F. Roustang, *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine:* RSR 46 (1958) 344-78.
R. Schnackenburg, *Die «Anbetung in Geist und Wahrheit» (Joh 4, 23) im Lichte von Qumran-Texten:* BZ 3 (1959) 88-94.
J. Willemse, *La Patrie de Jésus selon saint Jean iv 44:* NTS (1964-65) 349-64.

16. *EL SEGUNDO SIGNO EN CANÁ DE GALILEA. LA CURACIÓN DEL HIJO DEL FUNCIONARIO REAL* (4,46-54)

4 [46]Así llegó Jesús otra vez a Caná de Galilea, donde había con-
vertido el agua en vino. Había en Cafarnaún un funcionario del rey que
tenía un hijo enfermo. [47]Al oir que Jesús había llegado de Judea a Gali-
lea, fue a verlo y le pidió que bajase a curar a su hijo, que estaba murién-
dose. [48]Jesús le dijo: «Como no veáis signos y prodigios no creéis.»
[49]El funcionario insistió: «Señor, baja antes que se muera mi niño.»
[50]Jesús le contestó: «Márchate, que tu hijo está bueno.» El hombre
creyó en las palabras de Jesús y se marchó.

[51]Cuando iba ya bajando la cuesta lo encontraron sus criados, que
le dijeron: «Tu hijo está bueno.» [52]Les preguntó a qué hora había sen-
tido la mejoría, y ellos le contestaron: «Ayer, hacia la una, se le quitó la
fiebre.» [53]El padre cayó en la cuenta de que era precisamente la hora
en que Jesús le había dicho que su hijo estaba bueno. Y creyó él con
toda su familia. [54]Este segundo milagro lo hizo Jesús al llegar de Judea
a Galilea.

49: *insistió;* 50: *contestó.* En presente histórico.

NOTAS

4,46. *En Cafarnaún.* Boismard opina que el relato original empezaba en este punto, como ocurría en 3,1; considera la primera frase del v. 46 como obra de un redactor, punto de vista que comparten muchos otros investigadores.

funcionario del rey. El término *basilikos* puede designar a un individuo de sangre real (el Códice de Beza y la tradición latina lo tienen por un «régulo») o un servidor del rey. Esto último es lo que significa aquí; el rey a cuyo servicio está es Herodes, tetrarca de Galilea, al que el NT llama normalmente rey (Mc 6,14.22; Mt 14,9) No es imposible que fuese militar (los sinópticos hablan de un centurión [romano]), pues Josefo usa el término *basilikos* en

relación con las tropas herodianas *(Vida,* 72; 400). Sin embargo, Cafarnaún era una ciudad fronteriza y es posible que hubiera allí funcionarios reales de distinto rango.

48. *como no veáis.* Se considera al funcionario como representante típico de los galileos de que se habló en los vv. 44-45. En el relato sinóptico (Mc 7,27) de la curación de una niña, hija de la mujer sirofenicia, que ofrece muchos paralelos con este relato joánico (cf. comentario), Jesús trata a la mujer como representante de un grupo nacional, al rechazarla.

signos y prodigios. Ésta es la única vez que en Juan se usa el término «prodigios», indudablemente con sentido desfavorable, pues en el pensamiento joánico la superabundancia de milagros sólo sirve para cegar los ojos a la dimensión del prodigio como medio para manifestar quién es Jesús (cf. Apénd. III). Hay un interesante paralelo de este versículo en Gn 7,3-4, donde Dios dice a Moisés: «Yo pondré cerco al Faraón y haré muchos signos y prodigios contra Egipto. El Faraón no os escuchará.»

49. *Señor.* Es posible que *kyrie* tenga aquí el significado de «Señor», con un cierto matiz de veneración. En el relato sinóptico (Mc 7,28) de la mujer sirofenicia también emplea la mujer *kyrios,* para responder a la repulsa inicial de Jesús.

mi niño. En el original dice *paidion,* diminutivo de *pais* (cf. v. 51); en otros pasajes Juan usa *huios,* «hijo».

50. *está bueno.* En el original, «vive». En las lenguas semíticas no hay un término para expresar la idea de «recuperarse»; «vivir» significa curarse de una enfermedad (2 Re 8,9: «Viviré de esta enfermedad») y resucitar (1 Re 17,23: «Tu hijo vive», dicho a la madre cayo hijo ha muerto). Ambos significados cuadran bien para las intenciones teológicas de Juan.

creyó. Se usa *pisteuein* con dativo, lo que expresa una confianza religiosa menos segura que la significada por *pisteuein eis* (cf. Apén. I: 9).

las palabras. En singular en el original. En el relato sinóptico del centurión leemos: «Basta una *palabra* tuya para que mi criado se cure.»

iba ya bajando la cuesta. Esta descripción concuerda implícitamente con el v. 46a. Para ir a Cafarnaún desde Caná hay que atravesar las colinas de Galilea y luego *bajar* al mar de Galilea. No podía recorrerse la distancia de treinta y dos kilómetros en un solo día, de forma que los criados se encontrarían con el funcionario al día siguiente, cuando éste empezaba a descender la cuesta. Estas indicaciones sugieren que el autor conocía bien el terreno de Palestina.

criados. O «esclavos» *(douloi).* Aparecen también en el relato sinóptico del centurión, pues éste tenía bajo su mando *douloi* a los que daba órdenes (Mt 8,9).

Tu hijo está bueno. Hay buenos manuscritos a favor del discurso directo, incluido P^{66}.

hijo. Cf. nota al v. 49. En el original aparece *pais;* es la única vez que se usa este término en Juan, pero hay además testimonios importantes a favor de la lectura *huios.* Kilpatrick, *art. cit.,* acepta *huios* sobre la base de que *pais* es un intento de armonización con los sinópticos. Sin embargo, también la inserción de *huios* en lugar de *pais,* podría atribuirse a los copistas en un intento de uniformizar los términos dentro del relato.

Les. Omiten este término el Vaticano y P^{75}; los demás textos que lo incluyen varían en cuanto a su posición; puede tratarse de una aclaración de los escribas.

52. *preguntó.* Éste es el único lugar de Juan en que aparece el verbo *pynthanesthai.* En el NT, el que más lo utiliza es Lucas, y en esto se funda Boismard para sugerir que el redactor de esta escena pudo ser Lucas.

Ayer hacia la una. Literalmente, «ayer a la hora séptima». Algunos objetan que si el funcionario salió de Caná a la una de la tarde, al día siguiente habría estado ya en su casa, y no de camino. Pero intervienen aquí numerosos factores desconocidos. ¿Partió inmediatamente? ¿Cómo se cuenta el día siguiente? Según una forma judía de contar las horas, el día siguiente empezó aquella misma tarde, por lo que pudo estar de viaje sólo unas pocas horas. Cf. nota a 1,39.

se le quitó la fiebre. Una expresión semejante en Mc 1,31; Mt 8,15.

54. *Este segundo milagro... Galilea.* Literalmente, «de nuevo Jesús hizo este segundo milagro...». La expresión de Juan es pleonástica: aparece también en 21,16, pero, a pesar de lo que opina Ruckstuhl, *Die literarische Einheit,* 201, no puede tomarse como un rasgo estilístico de Juan, pues en Mt 26,42; Hch 10,15 se usa una expresión similar. Este pleonasmo está atestiguado también en el griego secular (BAG 611).

COMENTARIO

Relación con los sinópticos

El relato de la curación del criado del centurión. Desde la época de Ireneo *(Adv. haer.,* II, 22,3; PG 7,783) han venido sugiriendo los comentaristas que el relato joánico del hijo del funcionario es una tercera variante del relativo al criado o siervo del centurión, del que aparecen otras formas con ligeras variantes en Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10. Comparemos los detalles: *a)* En los tres aparece el nombre de Cafarnaún. Según Juan, Jesús está en Caná, y el funcionario acude allí desde

Cafarnaún. Según Mateo, el centurión se encuentra con Jesús a la entrada de Cafarnaún. Según Lucas, el centurión se queda en su casa de Cafarnaún y envía dos delegaciones a Jesús. Muchos investigadores piensan que la escena joánica estaba originalmente localizada en Cafarnaún y que el deseo de llamar la atención sobre el paralelismo existente entre esta curación y el (primer) milagro, realizado en Caná, indujo a transferir la escena (cf. nota al v. 46). Schnackenburg, 63-64, se muestra favorable a la sugerencia, muchas veces repetida, de que este milagro seguía originalmente a 2,12, donde se dice que Jesús bajó a Cafarnaún. Sin embargo, como advierte el mismo autor, la teoría de que la curación ha sido desplazada de su escenario original de Cafarnaún implicaría el carácter secundario de todas las notas sobre la localización que aparecen en los vv. 47,51 («bajar»), 52 («ayer») y 54, no sólo las del v. 46. b) Un individuo de cierta categoría pide un favor a Jesús. Tanto en Juan como en Lucas, este personaje ha *oído hablar* de Jesús, y los dos usan el verbo *erōtan,* «pedir». En Mateo y Lucas, el personaje es un centurión, un pagano sin duda alguna, y probablemente un romano. En Juan aparece al servicio de Herodes, y nada se dice en contra de que sea un judío. En este caso, la tradición sinóptica es la más evolucionada desde el punto de vista teológico, pues el relato aparece en conexión con una sentencia acerca de la fe fuera de Israel. Mateo ha desarrollado la idea aún más que Lucas al añadir los vv. 11-12 sobre la salvación de muchos que vendrá de oriente y occidente (= Lc 13,28-30). Sin embargo, aunque el relato de Juan nada tiene que ver específicamente con la salvación de los paganos, veremos que este tema puede estar representado mediante ciertas sutiles alusiones. *c*) El favor solicitado se refiere a un muchacho que pertenece a la casa del demandante. En Mateo se trata del *pais* del centurión, palabra que significa «muchacho», tanto en el sentido de «hijo» como en el de «criado, esclavo». También en Lucas se habla de un *pais* (7,7), pero con más frecuencia se trata de un *doulos* (7,2.3.10), que significa claramente «esclavo». Juan habla del *huios,* que significa claramente «hijo», del funcionario, aunque en el v. 49 aparece *paidion y,* posiblemente, *pais* en el v. 51 (cf. nota). Se ha sugerido que un *pais* original fue entendido de una manera en Juan (como «hijo») y de otra en Lucas («siervo»). Esta sugerencia presupone que Juan depende de una forma griega de la tradición sinóptica. Es más verosímil que el relato original dijera «hijo», que en la forma del relato utilizada por Mateo se tradujo al griego por *pais, y* como *huios* en la forma utilizada por Juan. Sería

Lucas, o un antecesor lucano, el que, en la etapa griega de la tradición, entendió *pais* como siervo y empezó a hablar de *doulos.* El hecho de que en el relato lucano aparezca *doulos* precisamente en aquellos versículos (2, 3, 10) en que difiere de Mateo, sugiere que se trata de un uso secundario. *d)* El muchacho está enfermo. Según Mateo, el *pais* yace paralítico y atormentado por terribles dolores. En Lucas, el *doulos* está enfermo y a punto de morir. En Juan, el *huios* está enfermo, a punto de morir y con fiebre alta. El relato de Juan resulta aquí perfectamente plausible, ya que la fiebre explicaría la crisis mejor que la parálisis de que habla Mateo. Como señala Schnackenburg, 74, Mateo tiene tendencia a especificar de qué enfermedad se trata. *e)* La respuesta de Jesús. En Lucas, Jesús no dice nada, pero se pone en camino en compañía de la delegación. En Juan aparece Jesús disgustado por la apetencia general de milagros y rechaza en apariencia la petición. En Mateo resulta dudoso el significado de 8,7; la respuesta de Jesús podría ser afirmativa, «iré y le curaré», pero podría interpretarse también como una pregunta sarcástica, «¿se supone que voy a ir y le voy a curar?». Si se trata de lo segundo, Mateo no estaría muy lejos de Juan en cuanto a la idea. *f)* La respuesta de Jesús. En Juan, el funcionario repite su demanda más insistentemente, pidiendo a Jesús que baje a su casa. En Mateo, repite la petición, pero al mismo tiempo se reconoce indigno de que Jesús entre bajo su techo. En Lucas envía una segunda delegación para expresar a Jesús su indignidad. Cf. nota sobre «palabras» en el v. 50. *g)* El muchacho es curado a distancia. Así aparece con absoluta claridad en Juan, en que el funcionario tiene noticias de la curación efectiva a través de sus criados (cf. nota al v. 51), cuando va de camino hacia su casa. En Mateo, aunque no se habla del regreso del centurión a casa, el muchacho queda curado mientras el centurión habla con Jesús. En Lucas, la delegación encuentra curado al siervo cuando regresa a la casa del centurión. *h)* Tanto Juan como Mateo mencionan que el muchacho fue curado «en aquella misma hora».

Si analizamos todos estos puntos, encontramos semejanzas y diferencias. Sin embargo, casi todas las diferencias pueden explicarse lógicamente, en términos de variantes de unas tradiciones independientes, o como mero reflejo de las peculiaridades de cada evangelista. Las semejanzas parecen indicar que los tres relatos cuentan un mismo episodio. En cuanto a los detalles *a, c, h,* y posiblemente *e,* Juan se aproxima a Mateo más que a Lucas; en *b* y *d* se acerca más a Lucas; en otros detalles difiere por completo de ambos. Esto nos llevaría a aceptar el

punto de vista de Haenchen y Dodd *(Tradición,* 195ss), de que el relato de Juan es independiente de los dos relatos de los sinópticos. En los puntos en que difieren los relatos no siempre es posible determinar cuál es la tradición más antigua.

El relato sobre la curación de la hija de la mujer sirofenicia. Dodd indicó que hay numerosos paralelos entre el relato joánico y el que hallamos en Mc 7,24-30 y Mt 15,21-28 (los paralelos con la segunda versión resultan menos llamativos). Estos paralelos afectan especialmente a los elementos del relato joánico que no tenían su equivalente en el relato sobre el hijo del centurión. En el relato de la mujer sirofenicia podemos señalar los siguientes pormenores más destacados (cf. también notas a los vv. 48 y 49):

- La mujer se entera de que Jesús está en su tierra y sale a su encuentro.
- Su hija yace en el lecho en casa (poseída por un demonio).
- Su petición de ayuda es rechazada por Jesús, pero ella insiste.
- Jesús le dice: «Anda, vete, que... el demonio ha salido de tu hija.»
- La mujer vuelve a casa y advierte que el demonio ha salido de la niña.

Los paralelos no son tan estrictos como para hacernos creer que Juan tomó los detalles suplementarios que advertimos en el relato del funcionario real, del relato sinóptico de la mujer sirofenicia, pero al mismo tiempo presentan unas semejanzas que nos obligan a volver sobre la suposición de que el autor del cuarto Evangelio inventase tales detalles.

Antes de dar por finalizado el estudio de estos paralelos, hemos de aludir al relato contenido en TalBab *Berakoth,* 34b, en que se narra cómo Gamaliel mandó a pedir ayuda a Rabí Hanina ben Dosa para el hijo de Gamaliel, que se hallaba enfermo con fiebre. Rabí Hanina dijo a los enviados: «Id, la fiebre le ha dejado», y el muchacho quedó curado en aquella misma hora.

Semejanza con el primer milagro en Caná

Algunas de las peculiaridades que advertimos en el relato joánico sobre la curación del hijo del funcionario real podrían deberse al hecho de que este relato de milagro sigue muy de cerca el esquema que ya advertíamos en la narración de 2,1-11. El mismo evangelista nos llama

la atención sobre esta semejanza al recordarnos por dos veces el primer milagro de Caná (vv. 46 y 54), al principio y al final de este segundo relato localizado también en Caná. Los dos milagros responden al mismo esquema: Jesús acaba de regresar a Galilea; alguien se acerca con una petición; indirectamente parece que Jesús la rechaza; el demandante insiste; Jesús concede lo que se le pide; ello induce a otro grupo de personas (los discípulos, la familia) a creer en él. En ninguno de los dos relatos se nos dice cómo se realizó exactamente el milagro. En el contexto hay más semejanzas, pues, como indica Temple, 170, los dos milagros realizados en Caná son los dos únicos signos joánicos que no enlazan inmediatamente con un discurso. Después de cada uno de los dos milagros de Caná, Jesús marcha a Jerusalén y entra en el templo.

Todas estas semejanzas han hecho pensar a ciertos investigadores que los dos relatos de Caná proceden de una tradición única. En 4,54, donde se dice que la curación del hijo del funcionario fue el segundo signo realizado por Jesús, puede verse un apoyo a esta teoría. Posiblemente todo lo que quiere expresar esta observación es que se trata del segundo signo realizado en la peculiar circunstancia de un reciente viaje desde Judea a Galilea. Pero si tomamos la afirmación absolutamente, parece ignorar los signos realizados en Jerusalén, de que se habla en 2,23 y 4,45. (En 7,3; cf. también 6,2, parece implicar que se conocen únicamente los milagros de Galilea.) Esta observación es el nervio de la teoría de que una de las fuentes de Juan es una colección de signos (cf. Introducción, p. 33). En esta fuente, el segundo milagro de Caná seguiría inmediatamente al primero, independientemente de que mediara 2,12 y de que Cafarnaún fuera el lugar en que originalmente se situaba la curación. Spitta, Bultmann, Schweitzer, Wilkens, Boismard, Temple y Schnackenburg son los únicos que aceptan esta solución.

Esta teoría es posible. Nosotros no hemos aceptado una teoría de las fuentes, al menos en el sentido en que la entiende Bultmann. Sin embargo, es razonable pensar que habría colecciones de milagros en el corpus de los materiales joánicos, que se utilizaron en el curso de la labor redaccional, y cuyo resultado fue nuestro evangelio. Es posible que en una de las etapas del trabajo redaccional se separasen dos milagros estrechamente relacionados, para formar con ellos el principio y el final de la segunda parte del Libro de los Signos, «De Caná a Caná» (cf. contenido, p. 182). En este proceso habría intervenido además una

motivación teológica, ya que el primer milagro de Caná tiene un denso significado, tal como ahora aparece colocado, como culminación de la formación de los discípulos; más adelante veremos que el segundo milagro de Caná adquiere nuevo significado por el hecho de estar a continuación de la actividad de Jesús en Judea y Samaría. La disposición actual de estos dos milagros puede relacionarse con la historia de 3,22-30. Si, como ya hemos visto, esta escena final sobre Juan Bautista estuvo en otro tiempo estrechamente asociada a los materiales del cap. 1, es probable que perdiera esta conexión cuando se introdujo el primer milagro de Caná para completar la vocación de los discípulos y para introducir la segunda parte. Todo esto es pura hipótesis, por supuesto, y no debe servirnos para eludir la tarea de buscar un significado en la secuencia actual del evangelio.

El proceso redaccional de 4,46-54

Los vv. 48-49 presentan diversas dificultades. No aparecen en el relato sinóptico sobre el hijo del centurión (sin embargo cf. Mt 8,7 en e, y la narración sobre la mujer sirofenicia). La reacción de Jesús ante la petición de ayuda parece innecesariamente dura y en desacuerdo con su propio comportamiento en otros casos de enfermedad; lo cierto es que en 5,6 y en 9,6 es Jesús mismo el que toma la iniciativa en la realización de un signo. Por otra parte, no está del todo claro el motivo de que Jesús se decida luego y realice el milagro, después de la aparente negativa. Una de las explicaciones podría ser que Jesús deseaba elevar la fe basada en milagros a una fe fundada en la palabra de Jesús; en apoyo de esta explicación se cita la segunda parte del v. 50. Sin embargo, el funcionario no llegó a una fe perfecta basándose en la palabra de Jesús, sino una vez que comprobó que el signo se había realizado (v. 53). En consecuencia, precisando más, la pedagogía no consistía en hacer que el funcionario superase una fe basada en los signos; más bien lo que se logró fue que pasara de una fe basada en el aspecto milagroso del signo a una fe cuyo fundamento era lo que el mismo signo le revelaba acerca de Jesús. El personaje se sintió movido a creer en Jesús como dador de vida (cf. *infra).* Esto concuerda mejor con toda la teología joánica de los signos (cf. Apénd. III).

Los vv. 48-49, por consiguiente, responden a la teología joánica de la escena y concuerdan con los vv. 44-45, en cuanto que expresan una minusvaloración de la fe basada en la superficialidad de lo milagroso.

Pero ha sido precisamente la consonancia de estos versículos con la teología joánica la que nos ha hecho preguntarnos si pertenecían al contenido original de la escena. Schweitzer, Haenchen y Schnackenburg coinciden en considerar los vv. 48-49 como una adición del evangelista a un relato más genérico, que sin ellos resultaría muy semejante al relato sinóptico sobre el muchacho del centurión. Ciertamente, si el v. 50 seguía al 47, el relato resultaría menos abrupto, y no echaríamos de menos los vv. 48-49. Sin embargo, el hecho de que tengamos un paralelo a la repulsa de una petición (v. 48) en el relato sinóptico de la mujer sirofenicia, nos obliga a proceder con mayor cautela.

Boismard enfoca de otro modo la cuestión de estos versículos. Cree que los vv. 48-49 y 51-53 representan la redacción lucana del relato joánico original. Es otro ejemplo de su teoría de que Lucas fue el redactor final de Juan, que no hemos encontrado convincente cuando la hemos visto aplicada a otros pasajes. Uno de sus argumentos es que el v. 48 es el único ejemplo de la bina «signos y prodigios» en Juan, mientras que en Hechos aparece nueve veces. Pero este argumento se vuelve en contra, porque la expresión tiene siempre en Hechos un sentido favorable, mientras que en Juan ocurre lo contrario. Boismard se sirve además del argumento de que en Juan es raro que Jesús llame «signos» a sus milagros, como vemos que hace en el v. 48 (Jesús habla normalmente de «obras»). Sin embargo, tanto aquí como en 6,26, las palabras de Jesús reflejan no sus propias ideas, sino la mentalidad de su auditorio. En relación con los vv. 51-53 encuentra Boismard que el acto de fe (v. 53) es tautológico, puesto que el funcionario ha creído ya en el v. 50; pero, como antes hemos explicado, esto no es cierto, ya que la fe del v. 53 supone un progreso: el funcionario cree ahora en Jesús, gracias al signo, como dador de la vida. Más aún, atribuir los vv. 51-53 a Lucas supone olvidar el hecho de que en el v. 53 («era precisamente la hora») Juan concuerda con Mateo más que con Lucas en cuanto a la forma de la historia del centurión.

Una observación de Boismard (también de Dodd, *Tradición,* 201) merece ser tenida en cuenta; concretamente, que la confesión de fe del v. 53 encajaría en una etapa más avanzada del cristianismo mejor que en el contexto que nos presenta el relato evangélico. Casi podríamos traducir ese versículo: «Él y toda su casa se convirtieron al cristianismo.» Los mejores paralelos se encuentran en Hechos, donde aparece una serie de individuos que llegan a la fe junto con (toda) su casa (10,2; 11,14; 16,15.31.34 y esp. 18,18). Todos estos individuos son gentiles;

y más adelante examinaremos el alcance teológico de este hecho. Sin embargo, ello no basta para probar que Lucas redactó la escena de Juan; de hecho hay pequeñas, pero significativas diferencias entre Juan y los Hechos, incluso en este punto, pues Juan usa *oikia* para significar «casa» o «familia», mientras que los Hechos emplean el término *oikos*. Boismard dice que al usar *oikia* Lucas trata de adaptar su redacción al estilo joánico, pero esta explicación no es válida, ya que tanto *oikos* como *oikia* aparecen en Juan y prácticamente con la misma frecuencia.

El alcance teológico de la escena

El segundo milagro realizado en Caná tiene un doble significado. *Primero, insiste sobre todo en la fe, y por ello viene a ser la culminación* de las escenas anteriores de la segunda parte del Libro de los Signos. Segundo, insiste también en el poder de Jesús para dar la vida, y con ello introduce uno de los temas más importantes de la tercera parte.

El tema de la *fe*. Antes indicábamos (cf. *supra*, p. 186) que en los caps. 2-4 un tema destacado era el de la reacción de los individuos ante Jesús, expresada en términos de la calidad de su fe. Un vistazo al esquema del contenido que dábamos allí nos pone de manifiesto los diversos tipos de fe que representan los distintos personajes de estos relatos. Al analizar la conversión de los samaritanos veíamos que, mientras Jesús encontró una repulsa o una fe insuficiente en Jerusalén, cuando llegó a Samaría, los habitantes de aquella región creyeron por sola su palabra. En cuanto a Galilea, tanto en el primero como en el segundo relato de lo ocurrido en Caná, el conocimiento más profundo de los signos realizados por Jesús lleva a los discípulos, al funcionario y toda su casa a la fe. Resulta difícil trazar a lo largo de estos capítulos un desarrollo progresivo de la fe. Ya hemos expresado nuestras dudas sobre si Juan pretendía exponer un desarrollo progresivo de la fe, desde los judíos en los caps 2-3, pasando por los samaritanos (medio judíos) hasta los paganos de Caná.

Boismard, con su interés por la intervención de Lucas, advierte en estos capítulos una progresión geográfica, una condensación del esquema que en Hch 1,8 expone la difusión del cristianismo («Seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y en Samaría y hasta el extremo de la tierra»). Ya hemos visto que en la escena joánica de Samaría se recogen ciertos ecos de la conversión de los samaritanos narrada en Hch 8; por otra parte, no es imposible que la expresión «y creyó él con toda su familia» sea una alusión a los triunfos del cristianismo en épocas posteriores, especialmente entre los paganos. Si Juan condensó la formación de los discípulos en la primera parte del Libro de los Signos, no hay ninguna objeción *a priori* que oponer a esta condensación simbólica de la historia de la misión cristiana en la segunda parte. Pero hemos de admitir que las alusiones en que se funda esta interpretación resultan sutiles e inseguras.

El tema de la *vida*. En la segunda parte hay referencias que podrían servir de preparación al tema de la vida, que aparece en el segundo milagro de Caná. En la conversación con Nicodemo dijo Jesús que Dios entregó a su Hijo único para que tenga vida eterna todo el que crea en él (3,16.36); en el diálogo con la samaritana habla Jesús del agua que da la vida. Asimismo, en la presente escena, Jesús realiza un signo que da la vida. El evangelista carga el acento en esta idea al insistir en la palabra «vida» en los vv. 50, 51 y 53. Es cierto que, en el pensamiento joánico, la vida (es decir, la salud recuperada; cf. nota al v. 50) que recibe el muchacho queda a nivel de un signo de la vida eterna que Jesús dará después de su resurrección. Algunos creen que hay en el relato una indicación en este sentido, concretamente la anotación temporal del v. 43, «después de dos días». El primer milagro de Caná se fechaba «al tercer día», indicación que algunos, quizá con exceso de imaginación, suponen alusiva a la resurrección al tercer día; apenas con mayor justicia se insiste en que la «vida» se restaura al tercer día en el segundo milagro de Caná. Sospechamos, sin embargo, que éste es uno de los casos en que el intérprete se muestra más ingenioso que el mismo evangelista, pues, para ser exactos, «al tercer día» es una indicación cronológica que el evangelista utiliza para señalar el momento de la partida de Samaría, no fundamentalmente como fecha de la curación del muchacho.

Es cierto que en la segunda parte se ha venido preparando de algún modo la introducción del tema de la vida, que se expone en el segundo milagro de Caná, pero con ello no se ha querido dar una culminación a lo anterior, sino preludiar lo que sigue. Feuillet, *art. cit.*, ha presentado serios argumentos para considerar 4,46-54 como la introducción a la tercera parte del libro. Indica este autor que la segunda parte se inicia en el cap. 2 con dos acciones, una en Caná y la segunda en Jerusalén, que configuran el tema y presentan los motivos de los discursos que siguen en los caps. 3-4,42. En consecuencia, Feuillet prefiere unir, como comienzo de la tercera parte, el segundo milagro de Caná y la

curación del paralítico en Jerusalén, estableciendo de este modo otro par Caná-Jerusalén, que daría pie al discurso que ocupa el resto del cap. 5. Advierte que el tema de la vida, mencionado en 4,50.51.53, se toma de nuevo en el discurso de 5,21ss. Más aún, cada uno de los milagros de Caná, que tiene su culminación en la fe (2,11; 4,53), ofrece un contraste dramático con la subsiguiente acción desarrollada en Jerusalén, que provoca incredulidad y oposición por parte de los judíos (2,18; 5,16).

La parte positiva de la argumentación de Feuillet resulta convincente. Como buen pedagogo, el evangelista ha introducido en su segundo milagro de Caná el tema de la vida, no sólo porque será el núcleo del cap. 5, sino también porque reaparecerá en los capítulos siguientes de la tercera parte (el pan de vida en el cap. 6; el agua viva en 7,37-39; la luz de la vida en 8,12 y 8,51; 10,10.28). Sin embargo, desde un punto de vista estructural, opinamos que el evangelista quiso que 4,46-54 sirviera ante todo como conclusión de la segunda parte (caps. 2-4), y sólo secundariamente como Introducción a la tercera parte. La firme insistencia en que éste fue el segundo milagro realizado en Caná y las semejanzas que presenta con el primero, establecen una neta inclusión con 2,1-11, y la inclusión es el recurso joánico para delimitar las distintas secciones. Ya hemos explicado cómo una misma escena puede servir como conclusión de una parte e introducción de la siguiente (cf. *supra*, p. 186).

BIBLIOGRAFÍA

M.-E Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile (Jn. iv, 46-54)*: RB 69 (1962) 185-211.

A. Feuillet, *La signification théologique du second miracle de Cana (Jo IV, 46-54)*: RSR 48 (1960) 62-75.

E. Haenchen, *Johanneische Probleme*: ZTK 56 (1959) esp. 23-31.

G. D. Kilpatrick, *John iv. 51 pais or yios?*: JTS 14 (1963) 393.

R. Schnackenburg, *Zur Traditionsgeschichte von John 4, 46-54*: BZ 8 (1964) 58-88.

E. Schweitzer, *Die Heilung des Königlichen, Joh. 4,* 46-54: EvTh 11 (1951-52) 64-71.

S. Temple, *The Two Signs in the Fourth Gospel*: JBL 81 (1962) 169-74.

EL LIBRO DE LOS SIGNOS

TERCERA PARTE

JESÚS Y LAS FIESTAS PRINCIPALES DE LOS JUDÍOS

(4,46-54: Jesús da la *vida* al hijo de un funcionario en Caná, es en realidad una introducción a estos caps, 5-10)

I. 5: *Jesús y el sábado*
Jesús realiza en sábado obras que sólo Dios puede hacer.
(1-15) El don de la *vida* [curación] al hombre del estanque de Betesda (§ 17).
(16-47) Discurso para explicar los dos signos anteriores que comunicaron la vida:
16-18: Introducción: Derecho de Jesús a actuar en sábado (§ 18).
19-25: Sección 1: Las dos obras de Jesús en sábado, concretamente, dar la vida y juzgar: escatología realizada (§ 18).
26-30: Duplicado de la Sección 1: escatología final (§ 18).
31-47: Sección 2: Jesús defiende su derecho ante los judíos (§ 19):
a) 31-40: Enumeración de los testigos a favor de Jesús.
b) 41-47: Ataque a la raíz de la incredulidad judía y apelación a Moisés.

II. 6: *Jesús en la fiesta de Pascua*
Jesús da un pan que sustituye al maná del Éxodo.
(1-15) La multiplicación de los panes (§ 20).
(16-21) Camina sobre el lago (§ 21).
(22-24) Transición al discurso del pan de vida. La muchedumbre acude a Jesús (§ 22).
(25-71) Discurso del pan de vida para explicar la multiplicación:
25-34: Prefacio: petición de pan/maná (§ 23).
35-58: Cuerpo del discurso: el pan de vida es ante todo la revelación de Jesús; resonancias eucarísticas secundarias (§ 24).
59: Anotación geográfica sobre el escenario del discurso (§ 25).
60-71: Epílogo. Reacciones al discurso (§ 26).

III. 7-8: *Jesús en la fiesta de los Tabernáculos*
Jesús reemplaza figurativamente a las ceremonias del agua y de la luz en esta fiesta; disputas entre Jesús y los judíos.
7 (1-13) Introducción: ¿subirá Jesús a la fiesta? (§ 27).
(14-36) Escena I: Discurso pronunciado durante la fiesta (§ 28):
14-24: Derecho de Jesús a enseñar: vuelta sobre la cuestión del sábado.
25-36: Los orígenes de Jesús; su regreso al Padre.
(37-52) Escena II: Jesús en el último día de la fiesta (§ 29):
37-39: Jesús se proclama fuente de *agua.*
40-52: Reacciones de la multitud y del Sanedrín.
[7,53-8-11: La adúltera; una interpolación no joánica](§ 30).
8 (12-59) Escena III: Discursos varios:
a) 12-20: Discurso junto a la sala del tesoro del templo: Jesús *luz* del mundo. Su propio testimonio (§ 31).
b) 21-30: Contra los judíos incrédulos. Cuestión sobre quién es Jesús (§ 32).
c) 31-59: Jesús y Abrahán (§ 33):
31-41a: Abrahán y los judíos.
41b-47: El verdadero padre de los judíos.
48-59: Las pretensiones de Jesús. Comparación con Abrahán.
9-10,21: *Consecuencias de la fiesta de los Tabernáculos*
9 (1-41) Como signo de que él es la *luz,* Jesús da vista a un ciego de nacimiento (§ 34).
1-5: Escenario.
6-7: Curación milagrosa.
8-34: Interrogatorios del ciego:
8-12: Preguntas de los vecinos y conocidos.
13-17: Interrogatorio preliminar de los fariseos.
18-23: Los judíos interrogan a los padres.
24-34: Segundo interrogatorio del ciego por los judíos.

35-41: Jesús da al ciego la vista espiritual que es la fe. Los fariseos se endurecen en su ceguera.
10 (1-21) *Jesús como puerta del redil y como pastor.* Ataque simbólico contra los fariseos (§ 35).
1-5: Parábolas tomadas de la vida pastoril:
1-3a: Parábolas de la forma correcta de acercarse a las ovejas.
3b-5: Parábola del conocimiento íntimo entre pastor y ovejas.
6: Reacción ante las parábolas.
7-18: Explicación de las parábolas:
a) 7-10: Jesús es la puerta:
7-8: la puerta por la que el pastor entra en el redil.
9-10: la puerta por la que las ovejas salen al pasto.
b) 11-18: Jesús es modelo de pastores:
11-13: el pastor que da la vida por las ovejas.
14-16: el pastor que conoce íntimamente a sus ovejas.
17-18: el tema de dar la propia vida.
19-21: Reacción ante las explicaciones.

IV. 10,22-39: Jesús *en la fiesta de la Dedicación* (§ 36)
Jesús como Mesías e Hijo de Dios;
Jesús es consagrado en lugar del altar del templo.
(22-31) Jesús como Mesías:
22-24: Escenario. La pregunta: «¿Es Jesús el Mesías?»
25-30: La respuesta de Jesús.
31: Reacción: intento de lapidar a Jesús.
(32-39) Jesús como Hijo de Dios:
32-33: Transición. La cuestión de si Jesús se está igualando a Dios.
34-38: Respuesta de Jesús.
39: Reacción: intento de apresar a Jesús.
Aparente conclusión del ministerio público (§ 37)
10,40-42: Jesús se retira al otro lado del Jordán, donde inició su ministerio.

17. *JESÚS Y EL SÁBADO. LA CURACIÓN EN BETESDA* (5,1-15)

El don de la vida [curación] al hombre del estanque

5 [1]Algún tiempo después celebraban los judíos una fiesta y Jesús
subió a Jerusalén. [2]Hay en Jerusalén, junto al estanque de los rebaños,
un lugar que los judíos llaman Betesda. Tiene cinco soportales, [3]y allí
estaban echados muchos inválidos, ciegos, cojos y paralíticos [espe-
rando el movimiento de las aguas]. [[4]] [5]Entre ellos había un hombre
que llevaba treinta y ocho años inválido. [6]Viéndolo Jesús allí echado y
notando que llevaba ya mucho tiempo inválido, le preguntó: «¿Quieres
curarte?» [7]El inválido le contestó: «Señor, no tengo a nadie que me
meta en la piscina cuando se remueve el agua; para cuando llego yo,
otro se me ha adelantado.» [8]Jesús le dijo: «Levántate, carga con tu
camilla y echa a andar.» [9]Al momento el hombre recobró la salud, cargó
con su camilla y echó a andar.
Como era sábado aquel día [10]le dijeron los judíos al que se había
curado: «Es sábado y no te está permitido llevar la camilla.» [11]Él les
replicó: «El que me ha dado la salud me dijo que cargase con la cami-
lla y echase a andar.» [12]Entonces le preguntaron: «Y ¿quién es ese indi-
viduo que te ha dicho que te cargues y andes?» [13]El hombre curado no
sabía quién era, porque Jesús se había escabullido aprovechando la
gente que había en aquel sitio.
[14]Más tarde lo encontró Jesús en el templo y le dijo: «Como ves,
estás sano; no vuelvas a pecar, no sea que te ocurra algo peor. [15]El hom-
bre se fue a informar a los judíos de que era Jesús quien le había dado
la salud.

6: *preguntó;* 8: *dijo;* 14: *encontró.* En presente histórico.

NOTAS

5,1. *una fiesta.* El Códice Sinaítico dice «*la* fiesta», que sería probablemente una referencia a los Tabernáculos (Bernard) o a la Pascua (Lagrange); pero los testimonios a favor de la omisión del artículo son abrumadores. Una antigua tradición de la Iglesia griega identifica esta fiesta innominada como Pentecostés, idea que aceptan algunos investigadores modernos (cf. F.-M. Braun, RThom 52 [1952] 263-65). Esto explicaría las alusiones que se hacen a Moisés en el discurso (5,46-47), pues en aquel proceso que relacionó unas fiestas originalmente de carácter agrícola con determinados acontecimientos de la historia de Israel, la fiesta de las Semanas (Pentecostés) se identificó con la celebración de la entrega de la Ley a Moisés en el Monte Sinaí. No conocemos exactamente la antigüedad de esta identificación; a favor de una fecha antigua se pronuncia B. Noack, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts:* «Annual of the Swedish Theological Institute» 1 (1962) 72-95. Sin embargo, la única identificación que da Juan es la de que aquel día era un sábado (5,9); otras identificaciones poseen únicamente un valor secundario.

a Jerusalén. Los judíos estaban obligados a ir a Jerusalén en las tres fiestas principales de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, y de ahí las sugerencias antes mencionadas. Jesús estuvo la última vez en Jerusalén con ocasión de la Pascua (2,13), y *si* en mayo marchó a Galilea atravesando Samaría (cf. nota a 4,35: «campos... dorados»), la identificación de esta fiesta con Pentecostés implicaría una estancia muy breve en Galilea. Se trata, por supuesto, de una cuestión abierta: la de averiguar hasta qué punto estos relatos se atienen a una verdadera secuencia cronológica.

2. *junto al estanque de los rebaños.* La tradición manuscrita es muy confusa. En los mejores manuscritos aparecen estas dos palabras, pero con dos posibles interpretaciones: a) En Jerusalén, junto a ——— de los rebaños, hay una piscina que en hebreo se llama, etc. b) En Jerusalén, junto al estanque de los rebaños, hay ——— que en hebreo se llama, etc. Cualquiera de las dos lecturas parece exigir que suplamos una palabra que se ha dejado sobreentendida. Hemos optado por la segunda, supliendo el término genérico «lugar». Los que optan por la primera suelen suplir «puerta», pues sabemos de la existencia de una puerta de los rebaños en las inmediaciones del templo. En cualquiera de las dos interpretaciones sería menos violento suplir «estanque», lo que supondría la existencia de dos estanques, el estanque de los rebaños y la piscina de Betesda. En cualquier caso, Juan se refiere a una zona situada al nordeste del templo, por la que pasaban los rebaños conducidos a Jerusalén para ser sacrificados; el nombre de aquella zona o de la piscina que allí existía, o de ambas a la vez, sería Betesda.

llaman. En el original, «en hebreo». Los escritos joánicos mencionan

con frecuencia los nombres semitas de lugar (incluso en Ap 9,11; 16,16) «Hebreo» se usa en sentido amplio, aplicado muchas veces a nombres arameos.

Betesda. En la tradición manuscrita aparece este nombre bajo formas diversas: a) «Betsaida» es el que cuenta con mayor número de testimonios, pero podría tratarse de una confusión de los escribas con la ciudad de Betsaida junto al lago. b) «Be(t)zata» aparece en los códices Sinaítico y de Beza. Josefo *(Guerra,* II, 15,5 328) habla de un barrio de la ciudad llamado Bezeta, cerca del ángulo nordeste de la explanada del templo. También Eusebio, *Onomasticon* (GOS 11[i] 58,21-26: «Bezata»). c) «Betesda», que aparece en el Códice Alejandrino, es la lectura menos atestiguada. El hecho de que pueda tener el significado simbólico de «casa de misericordia» ha hecho pensar que se trata de una conjetura de algún escriba. Hoy poseemos nuevos datos proporcionados por el rollo de cobre aparecido en Qumrán (3Q15 11,12-13 § 57) y publicado por J. T. Milik en *Discoveries in the Judean Desert* III (1962) 271. Según la traducción de Milik, en la colina oriental de Jerusalén, y en algún lugar de la explanada del templo, había un tesoro (imaginario) enterrado «en Bet 'Ešdatayin, en el estanque a la entrada que da a su piscina más pequeña». Parece, pues, que el nombre de aquella zona o estanque era «Bet 'Esdâ» («casa del manantial», de la raíz *'šd);* en el rollo aparece en dual porque había dos estanques. «Betesda» parece una transcripción exacta al griego de la forma singular del nombre; por otra parte, Milik sugiere que «Bezata» transcribe el plural enfático arameo del mismo nombre («Bet 'Ešdātâ»). Todo esto es plausible, pero desgraciadamente la lectura no es totalmente cierta (cf. CBQ 26 [1964] 254).

Durante el siglo actual ha sido descubierto y excavado este estanque en las inmediaciones de la iglesia de Santa Ana (cf. Jeremias, Bagatti). El estanque era de forma trapezoidal, de unos 50-67 metros de ancho por 96 metros de largo, dividido en dos por el centro, y de ahí los «cinco soportales» de Juan. En los ángulos había unos escalones que permitían bajar a los estanques. En esta zona el agua podía brotar de unos manantiales subterráneos, alguno de los cuales podía ser intermitente.

3. *inválidos.* Individuos con los miembros atrofiados. El hecho de que estén recostados en los pórticos, prácticamente al aire libre, indica que la escena no tiene lugar en invierno.

[esperando... aguas]. Esta frase aparece en la tradición occidental (Beza, Koridethi, VS, Vg.), y podría ser original. Bernard sugiere que se trata de una adición en vistas del v. 7, pero no parece verosímil.

[4]. El Códice Alejandrino y los manuscritos griegos tardíos contienen un versículo que omiten todos los testigos primitivos, incluidos los que tienen

la frase adicional del v. 3. El v. 4 dice así: «Porque [de tiempo en tiempo] solía descender un ángel del Señor al estanque, y el agua se removía. En consecuencia, el primero que entraba [después de removerse el agua] se curaba de cualquier enfermedad que tuviera». Tertuliano *(ca.* 200 d. C.) entre los occidentales y Crisóstomo *(ca.* 400 d. C.) entre los griegos son los primeros escritores que dan indicios de haber conocido este versículo. No sólo el débil testimonio textual, sino también la presencia de siete términos no joánicos en la frase son otras tantas pruebas de que se trata de una glosa que, sin embargo, podría reflejar con exactitud una antigua tradición acerca del estanque. El movimiento del agua (v. 7), provocado quizás por un manantial intermitente, se suponía indicio de que estaba actuando la potencia sanadora, cosa que la imaginación popular no dudaría en atribuir a unas fuerzas sobrenaturales. Los musulmanes palestinenses conservan en la actualidad algunas tradiciones acerca de los *jinni* de una determinada fuente.

5. *treinta y ocho años enfermo.* No se dice que hubiera permanecido junto al estanque todo ese tiempo. La sugerencia de que la cifra tiene valor simbólico (por ejemplo, los 38 años de peregrinación de Dt 2,14) es innecesaria. En los milagros del NT es frecuente indicar que la enfermedad en cuestión no era una dolencia temporal; la mujer de Lc 13,11 llevaba 18 años enferma (también Hch 4,22; 9,33). Es una manera de indicar que se trataba de casos desesperados.

6. *Viéndolo Jesús.* También los sinópticos se fijan en el detalle de que Jesús miraba a alguien (y que explícita o implícitamente se compadecía del individuo) y lo utilizan como recurso para presentar un milagro (Lc 7,13; 13,12).

notando. El conocimiento extraordinario que de los hombres tiene Jesús es uno de los temas joánicos (2,25).

7. *se remueve.* Quizá al entrar en actividad un manantial intermitente.

8. *levántate... echa a andar.* El mandato de Jesús es el mismo que se da al paralítico que le presentan haciéndolo descender por el tejado en Mc 2,11.

camilla. Tanto Juan como Marcos (en la escena del paralítico) usan *krabbatos,* el término de la *koiné* vulgar para designar la yacija usada por los pobres y los mendigos; en la misma escena sinóptica, Mateo y Lucas usan *klinē o klinidion.*

9. *Al momento.* En la tradición sinóptica no es raro que se subraye el efecto inmediato de los poderes de Jesús; así, explícitamente en Lc 13,13 e implícitamente en Lc 7,15.

10. *los judíos.* Un caso en que claramente este término no se refiere (cf. Introducción, p. 88) al pueblo judío, pues el que antes fuera inválido es ciertamente judío.

llevar la camilla. Llevar cosas de un lado a otro es la última de las obras prohibidas en sábado por el tratado mishnaico *Sabbath,* 7,2; transportar lechos vacíos se prohibe implícitamente en 10,5.

te cargues y andes. No se presta atención a la salud maravillosamente recuperada; las autoridades se fijan tan sólo en la violación del sábado.

Jesús se había escabullido. Sobre todo en Marcos es característico de Jesús evitar que la atención del público se centre en sus milagros (7,33; 8,23).

14. *en el templo.* El estanque se hallaba situado precisamente al norte-nordeste de la explanada del templo. Otro indicio de que el evangelista conocía bien Jerusalén en la época anterior a su destrucción por los romanos.

no vuelvas a pecar. Jesús rechaza en otros lugares la idea de que un hombre podía estar enfermo a causa de que antes había cometido algún pecado (Jn 9,3; Lc 11,1-5). Sin embargo, a un nivel más genérico admite que entre pecado y dolor hay una cierta conexión. (La teología posterior dirá que el dolor es una consecuencia del pecado original y que algunas enfermedades pueden ser la pena por algún pecado actual o personal.) En los evangelios sinópticos, los milagros curativos de Jesús forman parte de su ataque contra el dominio pecaminoso de Satanás (cf. nuestro artículo, The *Gospel Miracles:* BCCT 184-201). En el relato sinóptico del paralítico bajado a través del techo, el poder de perdonar los pecados es el punto focal de toda la historia.

COMENTARIO

Cf. *supra,* p. 453, sobre la división del cap. 5. Aunque aquí el signo y el discurso tienen como tema unificador el sábado, la unidad no es tan estricta como para garantizar que signo y discurso estuvieron siempre unidos.

Importancia de la tradición

Exegéticamente no nos interesa el problema de la posibilidad del milagro. Nos preguntaremos únicamente si el relato joánico es o no una variante de la narración sinóptica, y en caso de que no lo sea, si ostenta las marcas de la tradición primitiva.

Como hemos indicado en las notas a los vv. 8 y 14, el relato joánico ostenta algunos paralelos verbales con la narración sinóptica de la curación de un paralítico en Cafarnaún, especialmente tal como aparece en Mc 2,1-12. Sin embargo, aparte del hecho básico de que el enfermo es un individuo que no puede caminar, y de que Jesús le manda ponerse en pie, tomar su camilla y caminar (una orden que no sorprende, tratándose de un paralítico al que se devuelve la salud), los dos relatos son muy diferentes:

- en cuanto al escenario: Cafarnaún y Jerusalén;
- en cuanto a los detalles locales: un hombre llevado por sus amigos a la casa, al que hacen descender por el techo, y un individuo que yace junto a un estanque;
- en cuanto al motivo de mayor interés: un milagro ilustrativo de los poderes de Jesús para sanar del pecado y una curación en que se hace una referencia incidental al pecado (14).

Es cierto que en Mateo la curación del paralítico (9,1-8) sigue inmediatamente a la del criado del centurión (8,5-13), del mismo modo que en Juan el episodio de Betesda va a continuación del episodio en que recupera la salud el hijo del funcionario real, pero este dato no es significativo, ya que en Marcos y Lucas aparecen estos dos relatos en un orden completamente distinto del que tienen en Mateo. En consecuencia, hemos de dar probablemente la razón a Haenchen, que en su minucioso estudio del problema afirma que el relato joánico no se refiere al mismo episodio que el de los sinópticos.

¿Representa el relato de Juan una tradición primitiva sobre Jesús? El escenario de los vv. 1-3 resulta algo más elaborado que lo habitual para relatos de curaciones. Pero los sinópticos, como vemos en Mc 2,1-2, tampoco dudan en hacer introducciones más minuciosas cuando ello es necesario para el desarrollo de la historia. De hecho, la introducción joánica es importante para la trama, como vemos en la referencia al estanque del v. 7. Los detalles prácticos de la introducción, como advertíamos en las notas, son muy exactos. Revelan un conocimiento de Jerusalén que se opone a la idea de un origen tardío y no palestinense del relato.

La forma en que se produce la curación (vv. 5-9) se parece a los acostumbrados relatos sinópticos de curaciones (para más detalles, cf. Dodd, *Tradición,* 188ss, *y* nuestras notas a los vv. 5, 6 y 9); hay otros paralelos con los sinópticos en los vv. 13 y 14. Más adelante estudiaremos el problema que nos plantean los vv. 9b-13, pero, en general, nada hay que nos obligue a admitir que el relato básico subyacente a los vv. 1-15 sea una creación del evangelista. El relato de la curación parece basarse en una primitiva tradición referente a Jesús.

Es cierto que se destaca más que en los sinópticos la personalidad del paralítico o inválido, pero no hay motivos para hablar de un estereotipo joánico; se trata, por ejemplo, de un individuo cuya mente obtusa contrasta con el entendimiento despierto que demuestra poseer el ciego curado por Jesús en el cap. 9. Los rasgos personales del primero no tienen ninguna especial intención teológica, y resultan tan verosímiles que muy bien pudieron formar parte de la primitiva tradición. Si su enfermedad no presentara rasgos tan trágicos, casi resultaría divertida la falta de imaginación de aquel hombre para llegar hasta las aguas salutíferas. Sus estrambóticas quejas contra los «listos» que se le adelantan cuando se remueven las aguas delatan una incapacidad crónica para aprovechar la oportunidad, rasgo que se pone nuevamente de manifiesto cuando responde de manera tan indirecta al ofrecimiento de devolverle la salud que le hace Jesús. Otro ejemplo de que se trata de un individuo realmente obtuso es que dejara escaparse tan fácilmente a su bienhechor sin siquiera preguntarle su nombre. En el v. 14 es Jesús el que toma la iniciativa de encontrarse de nuevo con él, no al revés. Finalmente, paga el beneficio recibido llevando informes a «los judíos» acerca de su bienhechor. No se trata de una traición (como afirmaba Teodoro de Mopsuestia, *In Jo.* [siríaco]; CSCO 116, 737), sino más bien de un rasgo de ingenuidad a toda prueba. Una personalidad semejante puede ser resultado de una ficción, pero en este caso tendríamos que advertir unos motivos más claros para semejante creación.

La cuestión del sábado

La violación del sábado es el tema principal del milagro tal como aparece narrado actualmente. Así lo indican con claridad tanto el discurso que sigue como el lugar que ocupa el cap. 5 en la tercera parte del Libro de los Signos, que se refiere a las fiestas judías. Hemos de ver si este motivo del sábado pertenecía al relato original de la curación o si ha sido introducido posteriormente para hacer de la narración del milagro una introducción al discurso.

No resulta fácil dar respuesta a esta pregunta. Uno de los datos históricos más ciertos en torno al ministerio de Jesús es que éste violó las normas de los escribas sobre la observancia del sábado. A juzgar por los datos que aportan los sinópticos parece que Jesús realizaba milagros deliberadamente en sábado para poner de manifiesto cuál era su actitud con respecto a la Ley. Por consiguiente, no hay dificultad alguna *a priori* en cuanto a la presencia del motivo del sábado en la forma original del relato de curación que aparece en Juan. Pero hay una dificultad relacionada con la forma en que se narra la historia en Juan. Los vv. 1-9a contienen toda la narración del milagro; luego, al final del v. 9, se introduce de pronto el tema del sábado (en los milagros en sábado de los sinópticos se menciona al principio del relato el detalle de que el hecho tiene lugar en sábado; Mc 3,2; Lc 13,10; 14,1). Es posible que éste sea un caso de la peculiar técnica joánica, ya que en 9,14 se sigue el mismo procedimiento, y sólo cuando está muy avanzado el relato se nos dice que era sábado aquel día.

Sin embargo, Haenchen afirma que todo el párrafo desde el v. 9b al v. 13 es una adición secundaria al relato de curación. Es cierto que la primera parte del v. 9 enlaza perfectamente con el v. 14 y que la historia estaría completa sin necesidad de los vv. 9b-13. Sin embargo, ¿qué significado tendría este relato de curación si suprimimos los vv. 9b-13, y por qué se habría conservado tal pasaje en la tradición? Otros relatos sinópticos semejantes en que no aparece el tema del sábado ilustran generalmente la fe del enfermo o de sus allegados, una fe que mueve a Jesús a poner en juego sus poderes milagrosos. Pero en el relato de Juan no aparece una fe semejante, y sólo sirve para ilustrar la compasión de Jesús, quizá de un modo semejante a lo que vemos en la curación del hijo de la viuda (Lc 7,11-17). Habitualmente, sin embargo, en este tipo de relatos se destaca más explícitamente la compasión de Jesús. Casi diríamos que el motivo del sábado es necesario para dar a este relato algún significado.

La estrecha analogía entre este relato joánico y la narración lucana de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) sugiere también que el tema del sábado formaba parte del relato original. En Lucas vemos cómo Jesús sana a una mujer que lleva diez y ocho años enferma sin que por parte de ella se dé manifestación alguna de fe. Después de la curación, el jefe de la sinagoga se indigna porque Jesús ha violado el sábado. Esto provoca una sentencia de Jesús acerca del sábado, del mismo modo que el relato de Juan desemboca en un discurso sobre el sábado. A pesar, sin embargo, de que todo esto nos induce a pensar que el tema del sábado es de carácter original, puede que Haenchen tenga razón en parte en que los vv. 9b-13 podrían representar una *amplificación* posterior del motivo del sábado.

Posibilidad de una referencia bautismal

Desde la época patrística (Tertuliano, Crisóstomo) se ha sugerido que en este relato hay una alusión bautismal: este hombre al que las aguas del judaísmo no han podido sanar, es curado por Cristo. Junto con la historia de Nicodemo (cap. 3) y la del ciego (cap. 9), ésta era una de las tres grandes lecturas joánicas utilizadas en la Iglesia primitiva como preparación de los catecúmenos para el bautismo. Algunos investigadores modernos, como Cullmann y Niewalda, proponen una interpretación parecida. Bligh, 122, sugiere que el estanque (cuyas aguas eran agitadas por un ángel) es un símbolo de la Ley, entregada por manos de ángeles; algunos ven en sus cinco pórticos un símbolo del Pentateuco. «Betesda» se convierte en una auténtica «casa de misericordia», en una verdadera «casa de gracia». Balagué, 108, ve en la pregunta que Jesús formula en el v. 6, «¿Quieres curarte?» un ejemplo de la técnica de preguntas y respuestas usada en el primitivo bautismo.

Ciertamente, este simbolismo es hasta cierto punto posible, pero resulta sumamente difícil determinar si tal era la intención del evangelista o si se trata de mera eiségesis. El principal argumento en contra de la interpretación bautismal es la falta de una indicación interna (cf. nuestros criterios, *supra,* p. 144). El tema del agua es incidental en el relato; nada tiene que ver con la curación, y se carga el acento primariamente en el tema del sábado más que en la curación en sí. Tertuliano *(De Bap.,* V, 5-6; SC 35,74) trata de atribuir un significado bautismal al hecho de que el ángel agitaba el agua y de este modo le confería el poder de sanar, pero tal idea es completamente ajena a la interpretación de Juan. No sólo las aguas no curan a aquel hombre, sino que probablemente el v. 4 no formaba parte del texto joánico. Como más detalladamente hemos expuesto en TS 23 (1962) 195-97, parece demasiado débil la base para interpretar en sentido bautismal el pasaje de 5,1-15.

[La bibliografía de esta sección va incluida en la que se recoge para todo el cap. 5, al final de la sección n.° 19.]

18. *JESÚS Y EL SÁBADO*
DISCURSO SOBRE SU ACTUACIÓN EN SÁBADO
(5,16-30)

Introducción

5 [16]Ésta fue la razón de que los judíos empezaran a perseguir a
Jesús, que hacía aquellas cosas en sábado. [17]Jesús les declaró:

«Mi Padre hasta el presente sigue trabajando
y yo también trabajo.»

[18]Ante esto les entraban a los judíos más ganas de matarlo, porque
no sólo abolía el sábado, sino además decía que Dios era Padre suyo,
haciéndose igual a Dios.

Sección primera: la doble actuación en sábado

[19]Entonces Jesús tomó la palabra y les dijo:
«Pues sí, os lo aseguro:
Un hijo no puede hacer nada de por sí,
primero tiene que vérselo hacer a su padre.
Lo que el padre haga,
eso lo hace también el hijo,
[20]porque el padre quiere a su hijo
y le enseña todo lo que él hace.
Y todavía le enseñará obras mayores que éstas,
para vuestro asombro.
[21]Por ejemplo, igual que el Padre resucita a los muertos
y les da vida,
también el Hijo da vida a quien quiere.
[22]Porque tampoco el Padre juzga a nadie,
ha delegado en el Hijo toda potestad de juzgar,

23para que todos honren al Hijo
como honran al Padre.
Negarse a honrar al Hijo significa
negarse a honrar al Padre que lo envió.
24Sí, os lo aseguro:
Quien oye mi mensaje
y da fe al que me envió,
posee vida eterna
y no se le llama a juicio;
no, ya ha pasado de la muerte a la vida.
25Sí, os aseguro
que se acerca la hora o, mejor, ha llegado,
en que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios
y al escucharla tendrán vida.
26Porque el Padre dispone de la vida
y ha concedido al Hijo disponer también de la vida;
27y, además, le ha dado autoridad para pronunciar sentencia,
porque él es el Hijo del Hombre.
28No os asombre esto,
porque se acerca la hora
en que escucharán su voz los que están en el sepulcro
29y saldrán:
los que hicieron el bien resucitarán para la vida;
los que practicaron el mal resucitarán para el juicio.
30Yo no puedo hacer nada de por mí;
yo juzgo como me dice el Padre,
y mi sentencia es justa
porque no busco hacer mi voluntad,
sino la voluntad del que me envió.

NOTAS

5,16-18. Consideramos estos versículos como una introducción, ya que en el v. 17 hay una sentencia lapidaria que presenta el tema de todo lo que sigue. Otros prefieren unir estos versículos a lo anterior.

perseguir. Éste es el primer síntoma de hostilidad activa contra Jesús de que se habla en Juan; en 4,1 era algo meramente implícito.

aquellas cosas. Evidentemente hemos de pensar en que hubo otras curaciones en sábado de las que nada se ha dicho (cf. 20,30); sin embargo, en 7,21

se dice que Jesús acababa de realizar una obra. Es posible que también la curación del cap. 9 se realizara en sábado.

17. *declaró.* Aquí y en el v. 19 son las únicas veces que aparece este verbo en voz media, en comparación con unas cincuenta veces que se usa en pasiva. Abbott, JG § 2537, sugiere que la voz media implica una respuesta de carácter más formal.

18. *haciéndose igual a Dios.* «Los judíos» acusan a Jesús de una rebeldía y un orgullo semejantes al impío intento de Adán, que quiso ser semejante a Dios (Gn 3,5-6). Es posible, como sugiere Bligh, 125, que su acusación se fundara no simplemente en que llamara a Dios «mi Padre», sino además en que lo hiciera en un contexto en que también pretende estar por encima de las normas que regulan la observancia del sábado. ¿Qué pretende el evangelista que piensen sus lectores acerca de la acusación: que Jesús es igual a Dios y que los judíos se niegan a admitirlo, o que la acusación se debe a haber entendido mal a Jesús? ¿Presentaría el evangelista a Jesús como igual a Dios? Los cristianos que aceptaban en el siglo v el credo «atanasiano» creían que «el Hijo es igual al Padre en cuanto a la divinidad, menor que el Padre en cuanto a la humanidad». En el NT, sin embargo, esta relación se considera primariamente desde el punto de vista de la humanidad del Hijo (cf. *supra*, pp. 222-223). Pablo afirma (Flp 2,6) que Jesús no consideró el «ser igual a Dios» como algo a lo que debía aferrarse. Jn 14,28 recoge estas palabras: «El Padre es más que yo.»

19. *un hijo... un padre.* Si se trata de una sentencia parabólica en el original (cf. comentario), los artículos reflejarían el tipo de alusión genérica propio del estilo parabólico, como en «*el* sembrador. (Mc 4,3). Sin embargo, cf. nota a 3,17, «el Hijo».

no puede hacer nada de por sí. Este versículo no se diferencia mucho de Nm 16,28: «En esto conoceréis que es el Señor quien me ha enviado a actuar así y que no obro por cuenta propia.» ¿Estará lanzando Jesús contra los legalistas las mismas palabras de Moisés? Ignacio, *Magnesios,* 7,1, parece manifestar un conocimiento de este pasaje de Juan: «El Señor estaba unido al Padre y nada hacía sin él...» (cf. Braun, JeanThéol I, 275).

vérselo hacer a su padre. En 6,46; 8,38 se alude a una visión (¿preexistente?) del Padre. Jesús es el único que ha visto al Padre.

20. *quiere.* En el original, *philein;* si bien en Juan son prácticamente intercambiables los verbos *agapan,* «amar», y *philein,* «querer» (cf. Apén. I:1), ésta es la única vez que en Juan se utiliza el verbo *philein* aplicado a las relaciones entre el Padre y el Hijo, frente a seis veces que se usa *agapan* en este mismo sentido. Gächter, *art. cit.,* indica que este uso desacostumbrado en Juan es indicio de que se trata de una parábola prejoánica.

obras mayores. La curación material («vida») es simplemente un signo del poder de dar la vida eterna.

para vuestro asombro. Literalmente, «para que vosotros os asombréis». El «vosotros» es enfático y quizá despectivo («gente como vosotros»). En 7,21 se insiste en lo mismo: «Una cosa hice y todos os asombrasteis.»

21. *igual que.* Sólo en este lugar y en el v. 26 se usa *hōsper;* ambos versículos son claramente paralelos.

22. *toda potestad de juzgar.* Cf. comentario a 8,15 sobre el cuadro completo de Jesús y el juicio en Juan. Si la fiesta innominada de 5,1 es Pentecostés, el tema del juicio se debería a la relación existente entre esta fiesta y la entrega de la Ley en el Sinaí.

23. *para que todos honren al Hijo.* Bligh, 128, insiste en que los vv. 20 y 21 constituyen la base de esta afirmación: la honra tributada al Hijo depende del poder de dar la vida y del poder de juzgar. Ello es cierto, pero creemos que no está justificada su crítica a la traducción de la NEB. «Juicio» en el v. 22 es el juicio salvífico, que incluye el poder de dar la vida. Gramaticalmente, por tanto, la frase final que se discute puede entenderse como dependiente sólo del v. 22, sin que por ello deje de reflejar las dos ideas.

Negarse. Esta sentencia es una variante de la que aparece en Lc 10,16 (cf. Mt. 10,40): «Quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado.» En Jn 15,23 leemos: «Odiarme a mí es odiar a mi Padre»; cf. 1 Jn 2,23. Es posible que estas sentencias joánicas formen parte de una apologética contra algunos cristianos contemporáneos del evangelista que se negaban a honrar debidamente al Hijo.

24. *os lo aseguro.* El hecho de que los vv. 24 y 25 tengan este mismo comienzo es indicio de que se han unido aquí dos sentencias independientes. Hay una inclusión con el v. 19.

quien oye... y da fe... posee vida eterna. En 3,16.36 se hace la misma promesa a todo el que crea en el Hijo.

no se le llama a juicio. En 3,18 aparece también el tema de librarse del juicio. No es exclusivamente joánico, pues en Rom 8,1 leemos: «No pesa condena alguna sobre los que están unidos a Cristo Jesús.»

ya ha pasado de la muerte a la vida. En 1 Jn 3,14 se dice: «Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida.»

25. *se acerca la hora... ha llegado.* Cf. nota a 4,23; también Apén. I: 11.

muertos. Se alude primariamente a los muertos en sentido espiritual (Ef 2,1: «También vosotros estabais muertos por vuestras culpas y pecados...»). Sin embargo, los vv. 26-30 indican que también se tienen en cuenta los físicamente muertos.

escucharán... al escucharla. El mismo verbo griego, como en Mt 13,13.

26. *dispone de la vida.* La posesión común de la vida por el Padre y el Hijo se usó como argumento antiarriano en época patrística. Sin embargo, «vida» no se refiere aquí primariamente a la vida interna de la Trinidad, sino a un poder creador de dar la vida ejercido con respecto a los hombres; cf. Sal 36,9: «Porque en ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz.» En cuanto a que el Hijo posee la vida, Ap 1,18 llama a Jesucristo «el viviente».

27. *porque él es el Hijo del Hombre.* La expresión «Hijo del Hombre» va sin artículo; es la única vez en todo el NT que no aparece el artículo delante de ninguno de los dos sustantivos. Algunos sugieren que en este lugar significa simplemente «hombre», y por ello habría que entender así la frase: «juzgar... sobre qué *[ho ti* en vez de *hoti]* es el hombre». En nuestra opinión, el contexto hace que ello resulte inverosímil. En el texto griego de Dn 7,13 tampoco hay artículo (cf. comentario). En la descripción sinóptica del juicio final y la separación de los buenos y los malos desempeña un papel importante el Hijo del Hombre (Mc 13,26; Mt 13,41; 25,31; Lc 21,36).

28. *no os asombre esto.* Podría tratarse de una interrogación negativa: «¿No os asombra esto?» (BDF § 427[2]), pero encaja mejor el imperativo.

esto. Crisóstomo *(In Jo.,* XXXIX, 3; PG 59,223) afirma que el asombro se refiere a lo que antecede (que Jesús es el Hijo del Hombre), pero la mayor parte de los investigadores entiende hoy que alude a lo que sigue (su cometido en la resurrección de los muertos). Es posible que el evangelista pensara que el asombro se refiere a todo este conjunto de ideas.

porque. Esta palabra podría traducirse también por «que», y en tal caso toda la frase entera sería una explicación de «esto» en el verso anterior.

29. *para la vida... para el juicio.* La idea de que los hombres recibirán premio o castigo conforme a sus obras es común a Juan, Pablo (Rom 2,6-8) y los sinópticos (Mt 25,31-46); es complementaria del premio o el castigo conforme a la fe (Mc 16,16).

practicaron el mal. Cf. *supra,* p. 386, y nota a 3,20.

30. *justa. Dikaios;* cf. 8,16: «Si yo juzgara, mi juicio sería legítimo *(alēthēs).»*

no busco hacer mi voluntad. Cf. también 6,38: «... no he bajado del cielo para un designio mío, sino el designio del que me envió». Si comparamos esta

sentencia con la de Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42, resulta más cercana a la forma de Lucas: «No se haga mi voluntad, sino la tuya.»

COMENTARIO

El discurso que sigue a la curación es uno de los que presentan un tono más exaltado en el evangelio de Juan. Verdaderamente aparece aquí Jesús expresando unas pretensiones que no corresponden a un hombre mortal, pues equivalen a una apropiación del rango divino. La tendencia entre los críticos es a evaluar este discurso como un producto de la teología cristiana del siglo I, con escaso o nulo fundamento en la tradición primitiva de las palabras de Jesús. Sin embargo, el discurso revela un buen conocimiento de la teología y las normas de los escribas en torno al sábado, así como de las reglas acerca del testimonio y de los escritos mosaicos. Estos temas están tan entremezclados en el discurso que resultaría dificilísimo entenderlo sin tener en cuenta el trasfondo rabínico. Más aún, en el cuerpo del discurso hay sentencias que han de considerarse genuinas y pertenecientes a la tradición de las palabras pronunciadas por Jesús. En consecuencia, no es imposible que algunas partes de este discurso están sólidamente fundadas en las controversias con los fariseos que formaron parte del ministerio de Jesús, sin que a ello se oponga la posibilidad de que el evangelista diera al producto final una ordenación y una profundidad teológica que refleje una visión posterior y más madura. Cf. Bligh, 131.

La sección primera del discurso comenta unos temas que han sido puestos de relieve en la narración de los dos últimos milagros (del mismo modo que los discursos de los caps. 3 y 4 comentaban las dos primeras escenas de la segunda parte). En el segundo milagro de Caná se insistía en el tema de la vida (4,50.51.53) y aparece un caso de fe en las palabras de Jesús (4,49); este discurso subraya el poder de Jesús para comunicar la vida (5,21.26) y la importancia de escuchar sus palabras y creer (vv. 24, 28). El tema del sábado predominaba en la curación realizada en Jerusalén, y en el discurso pasa a primerísimo plano, no sólo explícitamente en el v. 17, sino también implícitamente en la referencia al poder de dar la vida y de juzgar (vv. 19-25).

Introducción. Jesús defiende su actuación en sábado

La tradición sinóptica recoge dos formas de defenderse a que recurrió Jesús cuando fue acusado de violar el sábado: a) por razones de humanidad. Jesús argumenta que en sábado se puede dar de beber a un animal o sacarlo del hoyo en que ha caído; en consecuencia, ¿por qué no hacer un bien mayor como es devolver la salud a un hombre (Lc 13,15; 14,5)? En Jn 7,23 hallamos una argumentación parecida a ésta: si se puede practicar la circuncisión en sábado, ¿por qué no hacer un bien a todo el hombre también en sábado? b) por razones teológicas. En la tradición sinóptica argumenta Jesús que el AT permite a los sacerdotes del templo realizar su trabajo, pero en su persona está presente algo que es mayor que el templo (Mt 12,5-6). «El Hijo del Hombre es Señor del sábado» (12,8). Este tipo de argumentación desemboca en una pretensión majestuosa por parte de Jesús; el pasaje de Juan que ahora estudiamos es muy parecido.

El v. 17 ha de entenderse sobre el trasfondo de las relaciones de Dios con el descanso sabático. En el mandamiento relativo al sábado (Éx 20,11; sin embargo, cf. Dt 5,15) tenemos estas palabras explanatorias: «Porque en seis días hizo el Señor el cielo, la tierra... y el séptimo descansó; por eso bendijo el Señor el sábado y lo santificó.» Pero los teólogos de Israel advirtieron que el Señor no dejó de trabajar realmente el sábado. Hay toda una serie de sentencias rabínicas (Bernard I, 236; Barrett, 213; Dodd, *Interpretación,* 324ss) en el sentido de que la divina providencia siguió activa en el sábado, pues de otro modo, discurrían los rabinos, la naturaleza y la vida habrían dejado de existir.

En especial con respecto a los hombres, la actividad divina se hacía visible de dos modos: los hombres nacían y morían en sábado. Puesto que sólo Dios puede dar la vida (2 Re 5,7; 2 Mac 7,22-23) y sólo Dios podía fijar el destino de los muertos en su juicio, esto significa que Dios sigue actuando en sábado. Como Rabí Johanan (TalBab *Taanith,* 2a) observa, Dios retiene en su mano tres llaves que a nadie confía: la llave de la lluvia, la llave del nacimiento (Gn 30,22) y la llave de la resurrección de los muertos (Ez 37,13). Los rabinos entendían que Dios sigue utilizando estas tres llaves incluso en sábado.

En 5,17 justifica Jesús la curación realizada en sábado llamando la atención de «los judíos» sobre el hecho de que ellos mismos admiten que Dios sigue trabajando en sábado. Que las implicaciones de este argumento fueron captadas inmediatamente es algo que se advierte en

la misma violencia de las reacciones. Para los judíos, el privilegio del sábado era peculiar de Dios, y nadie era igual a Dios (Éx 15,11; Is 46,5; Sal 89,8). Al reclamar para sí el derecho a trabajar como trabajaba su Padre, Jesús se arrogaba una prerrogativa divina.

Antes de pasar a la respuesta de Jesús a «los judíos» en el v. 19, podríamos poner de relieve otra faceta de la teología que entraña la sentencia de Jesús en el v. 17. En la afirmación de que el Padre sigue trabajando ve Cullmann, *art. cit.,* un avance de una idea que aparecerá frecuentemente en los Padres de la Iglesia: Dios no descansó después de la creación, sino que lo hizo después de la muerte de Jesús. Jesús trabajó durante su ministerio (9,4), pero después de su muerte vino por fin el descanso sabático prometido al pueblo de Dios (Heb 4,9-10). Esta teoría recibe un interesante apoyo con el tratado gnóstico del siglo II, el *Evangelio de la Verdad,* en el que leemos (32,18ss) que Jesús *trabajaba* incluso en sábado porque salvó la *vida* de la oveja caída en el hoyo. Como ha advertido Ménard, *L'Évangile de Vérité* (París 1962), el *Evangelio de la Verdad* combina la sentencia de Mt 12,11 sobre la oveja caída en un hoyo con Jn 5. La idea de que Jesús trabajaba se toma del v. 17 (en el *Evangelio de la Verdad* se utiliza el mismo término copto que aparece en todas las versiones cópticas de este versículo); la idea de que Jesús salvó la vida de la oveja se toma del v. 21, donde se dice que Jesús tiene poder para comunicar la vida (de nuevo el mismo término copto aparece en el *Evangelio de la Verdad* y en Juan). A la luz de todo esto es interesante leer lo que sigue en el *Evangelio de la Verdad:* Jesús hizo esto «para que puedas entender qué es exactamente el sábado... es decir, un día en que la salvación no puede estar ociosa». La salvación, por tanto, ha de realizarse incluso en sábado. Finalmente, el *Evangelio de la Verdad* habla de aquel día perfecto en lo alto que no tiene noche, dando a entender que éste es el sábado verdadero de la eternidad.

Sección 1. Las dos obras de Jesús en sábado: dar la vida y juzgar: escatología realizada (5,19-25)

En el v. 19 explica Jesús a las autoridades judías que no hay la menor arrogancia en lo que dice. No es un hijo rebelde que se alza contra el Padre; más bien, depende en todo del Padre y no intenta nada por su propia cuenta. Es tema favorito de Juan (también 9,4) que Jesús no realiza ninguna de sus obras por su propia cuenta. También nos explica

Juan (3,34; 8,26; 12,49) que nada de cuanto *dice* Jesús es suyo, y que el Hijo no ha venido por su propia decisión (7,28; 8,42). Todas estas ideas se resumen en 10,30: «Yo y el Padre somos uno.» Como indica Giblet, *Trinité,* un pasaje joánico como el v. 19 tuvo que hacer pensar a los teólogos cristianos que el Padre y el Hijo poseen una misma naturaleza, un mismo principio de operación.

Ciertamente, los vv. 19-20a ostentan todas las marcas de la visión teológica propia de Juan, pero no hemos de caer en la tentación de valorarlos como formulaciones puras del evangelista. Independientemente, Dodd y Gächter han hecho la valiosa sugerencia de que estos versículos eran en principio una parábola desarrollada del modo siguiente:

Negación: un hijo nada puede hacer por sí mismo; sólo puede hacer lo que ve hacer a su padre.
Afirmación: todo lo que hace el padre, también lo hace el hijo.
Explicación: porque el padre [ama a su hijo y] muestra a su hijo todo lo que hace.

Dodd, *art. cit.,* indica que este mismo esquema aparece en una parábola como la de Mt 5,15. La parábola que Dodd advierte en Juan podría situarse en el ambiente de un taller en que un joven aprendiz está adiestrándose en un oficio. Cita una serie de referencias de los papiros de Oxyrhynco (egipcios, de la época del NT), en que se insiste en que el aprendiz debe hacer lo que hace su maestro, y todo lo que éste hace también debe hacerlo del mismo modo el aprendiz. En una sociedad sencilla como la de Palestina, los oficios se enseñarían dentro de la familia y lo normal sería que el *hijo* imitara al *padre* en cuanto al oficio. Jesús era conocido como hijo de un carpintero (Mt 13,55) y carpintero él mismo (Mc 6,3). También el amor del padre hacia su hijo, que se menciona en el v. 20a, encajaría en una parábola como ésta, pues Eclo 30,1 tiene una frase en este sentido dentro de un pasaje que se refiere a la educación de los hijos.

Es posible, por consiguiente, que Jesús recurriera en este caso a un proverbio para explicar las relaciones existentes entre su modo de actuar y el del Padre celestial. Luego, en el resto del v. 20, empieza a exponer la naturaleza de las obras que ha visto hacer al Padre, y que él mismo trata de imitar. Son las mismas obras que según la teología judía eran privilegio del Padre hacer en sábado. En el v. 21 se menciona la *primera* de estas obras: Jesús comunica la vida. Entendemos ahora que

la vida que Jesús otorgó al hijo del funcionario real era tan sólo un signo de la vida superior que puede dar porque el Padre le ha otorgado este privilegio. Se aclara también la conexión que hay entre la curación del inválido de Betesda y la orden de no pecar más (v. 14). El Hijo ha recibido el privilegio de devolver la vida a todos los que están en el dominio de la muerte que es el pecado, y la única amenaza que acecha a la vida que él otorga es el pecado.

En los vv. 22-23 se menciona la segunda de aquellas obras: Jesús es juez porque el Padre ha puesto en manos del Hijo todo el poder de juzgar. Este «juicio» ha de tomarse en el sentido veterotestamentario habitual de vindicar el bien (Dt 32,36; Sal 43,1), que es una actividad complementaria de otorgar la vida. Este juicio salvífico, que en el AT es una prerrogativa de Yahvé, hace que los hombres honren al Hijo y reconozcan su relación con el Padre. Pero, al igual que en 3,19-21, el juicio en relación con los que creen tiene también su lado negativo, porque es al mismo tiempo condenación para los que rechazan al Hijo enviado por el Padre. Una vez más pasa a primer plano de este evangelio la escatología realizada: juicio, condenación, paso de la muerte a la vida (v. 24) son parte de esa hora que ya está aquí. Del mismo modo que el funcionario real prestó atención a las palabras de Jesús y creyó en ellas, por lo que recibió la vida de su hijo (4,50), también los que están ante Jesús y escuchan sus palabras en el discurso del cap. 5 tienen la oportunidad de recibir la vida. Estas palabras son la fuente de la vida para los que estaban espiritualmente muertos (v. 25).

Duplicado de la sección 1.
Los mismos temas en términos de escatología final (5,26-30)

Según la teoría propuesta en la Introducción (cf. *supra,* páginas 43ss), en los vv. 26-30 tenemos otra versión del discurso consignado en los vv. 19-25, cuyo origen estaría en otra etapa de la tradición joánica. Enumeremos las semejanzas verbales y de ideas que aparecen a lo largo de las dos formas del discurso:

vv. 26-30		vv. 19-25
26	El poder de dar la vida es compartido por el Padre y el Hijo (cf. nota sobre *hōsper,* en el v. 21)	21
27	El poder de juzgar es compartido por el Padre y el Hijo	22
28	Reacción de sorpresa	20
28	Llega una hora (y ya está aquí) en que los muertos oirán la voz del Hijo	25
29	Los que hayan practicado la justicia (hayan escuchado) vivirán	25
30	El Hijo nada hace por su propia cuenta	19
	El Hijo ve y oye lo que tiene que hacer	

Nótese que la secuencia de las ideas es aproximadamente la misma en las dos formas del discurso, con la única excepción del paralelismo entre los vv. 30 y 19. Esta excepción podría explicarse como un intento redaccional de crear una inclusión que unifique todo el pasaje. León-Dufour, *art. cit.,* advierte un esquema ligeramente distinto del que nosotros hemos propuesto. Hace del v. 24 el versículo central de un quiasmo (cf. *supra,* p. 175); sus paralelos, sin embargo, no resultan muy convincentes, y al mismo tiempo tropieza con la dificultad de situar los vv. 25 y 28 en la misma columna de la división.

Si las palabras y las ideas de las dos formas del discurso resultan notablemente semejantes, no ocurre lo mismo con la intención teológica. En los vv. 26-30, exceptuando el v. 26, no encontramos la peculiar terminología «Hijo-Padre», tan característica de Juan. En vez de ello aparece «Hijo del Hombre», un título bien conocido en la tradición sinóptica, pero no tan frecuente en Juan (cf. nota a 1,51). Tal como aparece en el v. 27, este título parece hacerse eco del *locus classicus* del AT, Dn 7,13, en que aparece la figura de «un hijo de hombre» en el contexto del juicio final divino. Y es al juicio *final* a lo que parece aludirse en Jn 5,26-30. Se dice en el v. 28 que «se acerca la hora», pero falta aquí lo que leemos en el v. 25, que «ha llegado». También en el v. 28, al plantearse el tema de la resurrección, ya no se alude a los espiritualmente muertos, como en el v. 25, sino a los que realmente están ya sepultados. Se trata ahora de la resurrección de los físicamente muertos, que saldrán de sus tumbas al escuchar la voz de Jesús, en una escena apocalíptica que no desmerece al lado de la visión de Ezequiel

en que los huesos muertos son vivificados de nuevo (Ez 37,4: «Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor»). Las consecuencias del juicio de que se habla en el v. 29 son un claro eco de Dn 12,2, el primer pasaje del AT en que se proclama abiertamente la resurrección para la vida futura: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para la vida eterna, otros para ignominia perpetua.» En nuestro comentario al cap. 11 señalaremos que el relato de Lázaro, en que un muerto sale realmente de la tumba conjurado por la palabra de Jesús, se hace eco de muchas de las palabras y las ideas de los vv. 26-30.

Hay, por consiguiente, un marcado contraste entre la escatología final de los vv. 26-30 y la escatología realizada de los vv. 19-25. Según Bultmann, el redactor eclesiástico se empleó a fondo en los vv. 26-30, y especialmente en los vv. 28-29, tratando de acomodar la escatología realizada de Juan a la escatología oficial de la Iglesia. Sin embargo, como ya hemos señalado insistentemente (cf. *supra,* pp. 150ss), tal dicotomía entre las dos escatologías no tiene base consistente; Boismard, *art. cit.,* por su parte, argumenta convincentemente a favor de que los vv. 26-30 representan la forma primitiva del discurso, en que la visión escatológica se parece a la de la mayor parte de los pasajes sinópticos. De ser ello cierto, los vv. 19-25 serían una reelaboración de las mismas sentencias de Jesús en época posterior, cuando la escatología realizada había pasado a primer plano como respuesta a la tardanza de la segunda venida. Boismard señala los paralelos existentes entre los vv. 19-25 y 1 Juan (cf notas a los vv. 23,24) como indicio de fecha tardía, y subraya al mismo tiempo que las relaciones entre el Padre y el Hijo están más desarrolladas en los vv. 19-25 que en los vv. 26-30.

Este análisis se refiere a los vv. 19-30 tal como ahora aparecen. Gächter, sin embargo, ha señalado que la prehistoria de este pasaje es probablemente aún más complicada. Podríamos tener aquí una colección de sentencias que en principio estaban aisladas unas unas de otras (cf. nota al v. 24). Es interesante el uso de los pronombres personales. Aparte de las expresiones, «*yo* os aseguro solemnemente», introductorias (vv. 19, 24 y 25) y las referencias a «*vuestro* asombro/*os* asombre» (vv. 20 y 28), prácticamente todo el discurso va en tercera persona (hay un «me» en el v. 24; el v. 30 está en primera persona). Gächter utiliza de manera excesivamente tajante esta distinción de personas como criterio para señalar los diversos estratos del discurso; después de todo, también se asocia frecuentemente en la tradición sinóptica la tercera persona con el Hijo del Hombre (cf. Lc 12,8 con Mt 10,32). Con todo,

el cambio de personas podría indicar hasta cierto punto una procedencia diversa de las sentencias.

Gächter piensa que los vv. 19 y 30 eran el pasaje original. El v. 19 (-20a) era una parábola, como ya hemos explicado, y el v. 30, que seguía inmediatamente al v. 19, era su aplicación. Ciertamente, el v. 30 está estrechamente relacionado con el v. 19, como veíamos antes, en nuestro análisis de los paralelos; si el v. 30 era la explicación personal de la parábola, la primera persona estaría perfectamente justificada en él. Tendríamos que suponer entonces que se añadieron otras sentencias independientes a la parábola con idea de ampliar sus posibilidades de aplicación (de manera muy semejante a como se fue formando Lc 16,9-13), y que este proceso dio origen a un pequeño discurso. De hecho, la tradición joánica conservó dos formas del mismo discurso (en los vv. 21-25 y en los vv. 26-29). La historia del pasaje llegaría a su etapa final cuando un redactor juntó las dos formas del discurso, rompiendo entonces la unidad original de los vv. 19 (-20a) y 30 al insertar entre ellos el discurso combinado. Al transferir el v. 30 al final no sólo obtuvo una inclusión, sino que hizo del v. 30 una especie de resumen de los diversos temas del discurso. El redactor consiguió de este modo una exposición completa de la obra que el Padre ha otorgado realizar a Jesús tanto en su ministerio como en el futuro, obra que superaba con mucho en importancia al descanso sabático.

[La bibliografía se incluye en la correspondiente al cap. 5, al final de la sección n.º 19.]

19. *JESÚS Y EL SÁBADO: DISCURSO SOBRE SU ACTUACIÓN EN SÁBADO*

(Continuación: 5,31-47)

a) *Testimonios a favor de Jesús*

5 [31]«Si yo fuera testigo en causa propia,
mi testimonio no valdría,
[32]pero en mi causa el testigo es otro,
y el testimonio que está dando de mí,
me consta que vale.
[33]Vosotros mandasteis a preguntarle a Juan,
y él declaró en favor de la verdad.
[34](No es que yo acepte testimonios humanos;
os lo recuerdo para vuestro bien).
[35]Él era una lámpara encendida y resplandeciente
y, por algún tiempo, vuestro afán era disfrutar de su luz
[36]Pero el testimonio en que me apoyo vale más que el de
las obras que el Padre me ha encargado realizar,
esas obras que yo hago,
me acreditan como enviado del Padre.
[37]Y el Padre mismo que me envió
sigue dando testimonio en mi favor.
Nunca habéis oído su voz
ni visto su figura
[38]y tampoco conserváis su palabra entre vosotros;
la prueba es que no dais fe
a su enviado.
[39]Estudiáis las Escrituras
pensando encontrar en ellas vida eterna;
son ellas las que dan testimonio en mi favor
[40]y no queréis acudir a mí
para encontrar esa vida.

b) *Ataque contra la incredulidad judía*

[41]Honores humanos no los acepto,
[42]pero a vosotros ya os conozco:
no lleváis dentro el amor de Dios.
[43]Yo he venido en nombre de mi Padre,
por eso no me aceptáis;
que venga otro en su propio nombre,
a ése sí lo aceptaréis.
[44]¿Cómo os va a ser posible creer,
a vosotros que os dedicáis al intercambio de honores
y no buscáis el honor que viene del único [Dios]?
[45]No os figuréis que os voy a acusar yo ante el Padre;
hay uno que os acusa, Moisés,
en quien ponéis vuestra esperanza;
[46]porque si creyerais a Moisés,
me creeríais a mí,
dado que de mí escribió él.
[47]Pero si no dais fe a sus escritos,
¿cómo vais a dar fe a mis palabras?

NOTAS

31. *testigo en causa propia.* La misma máxima aparece en 8,17, donde se afirma que está en la Ley. El principio legal se basa en Dt 19,15, donde se establece que no se puede condenar a un individuo en virtud del testimonio de un solo testigo. Cuando se juzga un crimen que merece la pena capital, Dt 17,6 y Nm 35,30 exigen que sean varios los testigos. Este principio se citaba con mucha frecuencia en la primitiva Iglesia probablemente porque Jesús lo había invocado. Mt 18,16 especifica que debe haber varios testigos para confirmar la advertencia hecha a un cristiano recalcitrante antes de expulsarlo de la Iglesia (cf. también 2 Cor 13,1; I Tim 5,19; Heb 10,28). Sin embargo, todos estos ejemplos del AT y del NT se diferencian del uso que en Juan se hace de este principio, como ha observado J.-P. Charlier, *L'exégese johannique d'un précepte légal: Jean viii* 17: RB 67 (1960) 503-15. Juan no trata de los testigos que son necesarios para condenar a alguien, sino para confirmar el testimonio que da un individuo. En los documentos rabínicos encontramos una extensión semejante del principio legal; en el tratado mishnaico *Kethuboth,* 2,9 se establece también el principio de que nadie puede dar testimonio a favor de sí mismo.

no valdría. Hay una contradicción formal entre estas palabras y 8,14: «Aunque yo sea testigo en causa propia, mi testimonio vale.» Sin embargo, como veremos, no hay contradicción real. Hay motivos para dudar de que fuera el mismo redactor el que escribió las dos frases.

otro. Como se viene admitiendo desde tiempos de Cipriano *(Epist.,* LXVI [II],2; CSEL 3^2,727), se trata del Padre. Crisóstomo (In *Jo.,* XL, 1; PG 59,230) pensó que se refería a Juan Bautista, pero no parece admisible, ya que en el v. 32 parece que Jesús admite el testimonio dado por otro, pero en el v. 34 afirma que no acepta testimonios humanos. En 8,17-18 tenemos la confirmación de que se trata del Padre.

33. *preguntarle a Juan.* Referencia a la comisión de 1,19.

declaró. Aquí, lo mismo que en 1,32-34; 3,26 se usa el perfecto; el testimonio conserva todavía su valor.

en favor de la verdad. Teniendo en cuenta la posible relación entre Juan Bautista y los esenios de Qumrán, merece la pena advertir que en 1QS 8,6 dicen de sí mismos aquellos sectarios que son «testigos de la verdad en el juicio».

34. *No... testimonios humanos.* En 1 Jn 5,9 leemos: «Si aceptamos el testimonio humano, más fuerza tiene el testimonio de Dios.»

35. *lámpara encendida y resplandeciente.* Podríamos tener aquí un eco de la descripción que da de Elías Eclo 48,1, donde se dice que su palabra era «horno encendido». Cuando habla de los dos candelabros, Ap 11 utiliza claramente unas imágenes inspiradas en la figura de Elías. Es posible, por tanto, que tengamos aquí la forma joánica del testimonio de Jesús en favor de Juan Bautista como Elías (cf. Mt 17,12-13, comparándolo con Mc 9,13). En la escena sinóptica insiste Jesús en que el pueblo no comprendió realmente a Juan Bautista ni se dio cuenta de quién era. F. Neugebauer, ZNW 52 (1961) 130, relaciona esta manera de designar a Juan Bautista con Sal 132,17: «Preparo una lampara para mi ungido», en el sentido de que fue una lampara que precedió al Mesías (pero éste no es el significado original del salmo).

disfrutar de su luz. Josefo *(Ant.,* XVIII, 5,2; 118) explica que la gente se conmovió mucho al escuchar a Juan Bautista; nuestro versículo se refiere precisamente a aquel entusiasmo pasajero. Boismard, EvJean 56-57, ve en la expresión joánica el trasunto de un original arameo. En vez de «disfrutar», la tradición siríaca dice «gloriarse, enorgullecerse»; un mismo verbo arameo (raíz *bhr),* en sus distintas conjugaciones, tiene los dos significados. Piensa que la preposición «en» del original («en su luz») refleja el b^e semítico, que significa «por, con».

36. *más que el de Juan.* Es de suponer que la expresión significa «más que el testimonio que *dio* Juan» en lugar de «más que el testimonio que *respalda a* Juan», aunque lo último va mejor desde el punto de vista sintáctico. Hay otra lectura bien atestiguada (Vaticano, P^{66}): «Yo, que soy mayor que Juan, tengo un testimonio», pero esta antítesis no encaja bien en la secuencia de las ideas.

las obras que... realizar. Se podría traducir de otro modo: «las obras que el Padre me ha dado poder de realizar». Vanhoye, *art. cit.,* ha dado pruebas exhaustivas a favor de la traducción que hemos preferido; sin embargo, cf. 17,4, en que se expresa la misma idea. En el Apénd. III veremos cómo Jesús designaba sus milagros con el término «obras» en vez de «signos». En 4,34 habla Jesús de cumplir la *obra* (singular) del Padre. Las obras (milagros) son parte de esa obra que es la economía de la salvación, que el Padre ha confiado a Jesús.

obras... como enviado del Padre. Se repite en 10,25: «Mis credenciales son las obras que hago en nombre de mi Padre»; cf. también 14,10-11.

37. *El Padre que me envió... en mi favor.* Cf. 8,18, donde se repite en presente: «El Padre que me envió es también testigo en mi causa.»

Nunca habéis oído su voz. Puede haber aquí una alusión a la escena al pie del Sinaí, en que dijo Dios a Moisés (Éx 19,9): «Voy a acercarme a ti en una nube espesa para que el pueblo pueda escuchar lo que hablo contigo y te crea en adelante». El pueblo oyó los truenos (literalmente, «las voces») cuando Dios descendió sobre la montaña.

ni visto su figura. También puede ser aquí el trasfondo la escena del Sinaí. En Éx 19,11 se promete: «Pasado mañana bajará el Señor al monte Sinaí, a la vista del pueblo», y el midrash Mekilta hace este comentario: «Enseña que en aquel momento vieron lo que Isaías y Ezequiel nunca lograron ver». Parece, por consiguiente, que se desarrollaron ciertas tradiciones populares en relación con el ver y oír a Dios en el monte Sinaí, y Juan presentaría a Jesús negándolas (las ideas de Juan en este caso parecen concordar mejor con Dt 4,12.15, donde se afirma que el pueblo no vio a Dios, aunque escuchó su voz; en Dt 5,23-27 se renuncia a este privilegio). La argumentación resultaría especialmente adecuada si la fiesta innominada de 5,1 fuese Pentecostés, con la que se conmemoraba la entrega de la Ley en el Sinaí. Sobre la idea de que nadie sino sólo Jesús ha visto a Dios, cf. 1,18; 6,46; 1 Jn 4,12.

38. *y tampoco conserváis su palabra entre vosotros.* Es posible que las dos últimas líneas del v. 37 sean un paréntesis, y que esta primera linea del v. 38 empezase con un «pero...», enlazando con la linea segunda del *v.* 37: «El Padre... sigue dando testimonio en mi favor, pero tampoco conserváis su palabra entre vosotros.» Lo que se pretendería decir aquí es que el *creyente* guarda siempre en su corazón la palabra de Dios; lo mismo se afirma de la palabra de Jesús en 15,7.

39. *Estudiáis.* Va dirigido a «los judíos» (v. 18). En el papiro Egerton 2 (cf. *infra,* p. 487) se dirige a «los jefes del pueblo», lo que supone una interesante confirmación de a quién se refiere Juan cuando habla de «los judíos». Orígenes, Tertuliano, Ireneo y la Vg. toman el verbo como un imperativo con el que se desafiaría a los judíos a que estudiasen a fondo las Escrituras, pero el indicativo va mejor con la línea de la argumentación, y la mayor parte de los investigadores prefiere entenderlo así. M.-E. Boismard dedicó un artículo a este versículo en RB 55 (1948) 5-34, señalando la existencia de dos tradiciones textuales, surgidas ambas del mismo supuesto original arameo: a) «Estudiáis las Escrituras porque pensáis poseer la vida eterna»; b) «Estudiad las Escrituras en las que pensáis tener la vida». En su opinión, el texto actual ha fundido las dos tradiciones. El verbo «estudiar» representa el término técnico hebreo *dāraš,* con que se designa el estudio de la escritura.

Escrituras/pensando encontrar en ellas vida eterna. En el pensamiento hebreo, la Ley era la fuente de vida por excelencia. *Pirqe Aboth,* 2,8 dice: «El que ha adquirido las palabras de la Ley ha conseguido la vida del mundo futuro»; 6,7: «Grande es la Ley porque otorga la vida en este mundo y en el mundo futuro a los que la practican». Pablo se pronuncia contra semejante idea en Gal 3,21; Rom 7,10. Una vez más resultaría que este versículo de Juan tendría un significado especial si la fiesta en que fue pronunciado hubiese sido Pentecostés, la fiesta de la Ley.

eterna. Algunas versiones lo omiten (VL, VS, Armenia), y también el papiro Egerton 2.

40. *no queréis.* Una negativa deliberada. Compárese con Mt 23,37, donde es juzgada la Jerusalén incrédula: «¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, pero no habéis querido!»

41. *honores.* El mismo término griego, *doxa,* significa «honor» que se recibe de los hombres y «gloria» que se recibe de Dios; cf. el contraste en el v. 44. En 7,18; 8,50; 12,43 se vuelve a insistir en la inutilidad de los honores humanos y la autoglorificación. Barrosse describe así este deseo en TS 18 (1957) 549: «El amor que se siente por los honores de los hombres es el amor de una (falsa) grandeza, una grandeza que nada tiene que ver con Dios... Este amor hacia algo que se posee al margen de Dios impide aceptar el ofrecimiento que de sí mismo hace Dios en Cristo.»

42. *ya os conozco/no lleváis dentro...* La sintaxis refleja aquí una construcción aramea frecuente, en que el sujeto de la oración subordinada es atraído a la principal como complemento directo: «Conozco que vosotros no lleváis dentro el amor de Dios.»

amor de Dios. El genitivo podría ser posesivo, con el significado del amor que Dios tiene a los hombres (Wikenhauser, SB) u objetivo, con el significado del amor que el hombre siente hacia Dios (Lagrange, Bernard, Lightfoot, Barrett, Bultmann). El primer significado es el que aparece en el resto del evangelio; parece también el más probable por analogía con el v. 38, es decir, que el amor de Dios, al igual que la palabra de Dios, debe penetrar al hombre para que reconozca y acepte a Jesús. Pero también podría defenderse el segundo significado sobre la base de la analogía de 3,19, es decir, que la falta de amor a Dios en el hombre es un rasgo de su preferencia por las tinieblas. Algunos sugieren que la ambigüedad de la frase es intencionada por parte del evangelista, que quería mantener ambos significados. El amor de Dios era la esencia de la Ley (Lc 10,27); cuando Jesús dice a «los judíos» que no lo poseen, es para desembocar en el tema de que han traicionado a Moisés (vv. 45-47; también 7,19).

43. *que venga otro en su propio nombre.* Se trata probablemente de una observación de carácter general, parecida a las predicciones de los sinópticos acerca de los «falsos mesías» que habrán de venir en el *nombre* de Jesús (Mc 13,6.22). P. W. Schmiedel, en *Encyclopedia Biblica* (1902) 2551, entendió estas palabras como una referencia histórica explícita a Simón Bar-Kochba (Ben Kosiba), el jefe de la segunda sublevación judía (132-135 d. C.), y se sirvió en consecuencia de este versículo para fechar la composición de este evangelio a mediados del siglo II. Los Padres de la Iglesia lo entendieron como una referencia específica al Anticristo.

44. *intercambio de honores.* La misma razón se aduce para explicar la incredulidad del Sanedrín en 12,43. Es característico de la literatura rabínica tributar grandes honores a los más afamados rabinos.

no buscáis el honor... Quizá les eche en cara Jesús implícitamente el ejemplo de Moisés, que buscó la gloria de Dios y recibió honor de Dios (Éx 34,29).

[Dios]. Lo omiten importantes manuscritos, entre ellos el Vaticano y los dos papiros Bodmer. Bernard I, 256, sin embargo, demuestra cómo pudo ser fácilmente omitido por los copistas.

45. *hay uno que os acusa.* Literalmente, un participio de presente, «el que os acusa». No es imposible que el evangelista pensara en Moisés como si éste hubiera dado ya comienzo a su acusación; sin embargo, BDF § 339^{2b}, indica que este participio tendría el mismo valor de futuro que el verbo anterior: «Os voy a acusar.»

Moisés. Al final del Deuteronomio (31,19.22) se dice que Moisés compuso un cántico que habría de servir como testimonio contra los israelitas si éstos violaban la alianza; ciertamente, todo el libro mosaico de la Ley habría de servir como un testimonio (31,26).

46. *de mí escribió él.* Puede tratarse de una referencia específica a un pasaje como el de Dt 18,18. También es posible que se aluda, en tono más general, a que en Jesús alcanza su plenitud toda la Ley.

COMENTARIO

Sección 2a

Jesús enumera los testigos que le apoyan (5,31-40)

Una vez que Jesús ha defendido el derecho que tiene a actuar en sábado y ha explicado su doble actuación, podemos suponer una objeción tácita por parte de «los judíos», parecida a la que se expresa en 8,13: «Tú haces de testigo en causa propia; tu testimonio no vale.» ¿Quién puede testificar a favor de Jesús que las obras por él realizadas, dar la vida y juzgar, son en efecto lo que Jesús ha visto hacer al Padre? Jesús responde a esta argumentación legal con una defensa en que se admiten las prescripciones de la Ley (cf. nota al v. 31). Jesús cuenta con el testimonio de varios testigos y los enumera en las cuatro «estrofas» que vamos a analizar. Es importante advertir que, en el pensamiento de Jesús, los cuatro testimonios son meramente cuatro aspectos del testimonio de «Otro», es decir, el Padre en favor de Jesús.

1) Los vv. 33-35. El primero que da testimonio es Juan Bautista, que refleja el testimonio del Padre, pues fue «un hombre enviado por Dios» (1,6). En Mc 11,27-33 y par. vemos cómo efectivamente se sirvió Jesús del testimonio que en su favor había dado Juan Bautista para discutir con las autoridades de Jerusalén. En cuanto al contenido del testimonio de Juan Bautista no hay más que reflexionar sobre la riqueza de su doctrina acerca del que había de venir (1,19-34; 3,27-30).

2) El v. 36. Se aducen a continuación como testimonio a favor de Jesús los milagros que realiza. Estos también equivalen a un testimonio del Padre, pues el Padre otorgó al Hijo el poder de realizarlos. Esta apelación a las obras de Jesús tiene también su correspondiente paralelo en los sinópticos, y, lo que es aún más interesante, en conexión con la figura de Juan Bautista, que estando en la cárcel oyó hablar de *las obras* de Jesús (Mt 11,2), y por ello envió a sus discípulos a indagar si Jesús era el que había de venir. Jesús le responde apelando a los milagros que realiza (11,5).

3) Los vv. 37-38. En tercer lugar menciona Jesús el hecho de que el mismo Padre da testimonio. No está claro si Jesús se refiere a una determinada ocasión. Algunos han sugerido que se trata de la escena del bautismo, pero hemos de recordar que en Juan, a diferencia de los sinópticos, no se menciona la voz del cielo. Si se alude a una teofanía, lo más verosímil es que se trate de una escena del AT (cf. 12,41); lo cierto es que, como indicábamos en la nota, gran parte del contenido del v. 37 enlaza con la escena del Sinaí. La idea podría ser que Dios dio testimonio de Jesús en el Sinaí en el sentido de que entonces entregó la Ley a Moisés, y esta misma Ley mosaica da testimonio en favor de Jesús (cf. v. 46). Pero la Ley ya no se mantiene viva en los corazones de «los judíos», y por eso éstos no creen. Todas estas observaciones valen en el caso de que se aluda a una ocasión determinada en que el Padre da testimonio, es decir, una teofanía externa. Pero es más probable que tengamos aquí una alusión genérica al testimonio interior del Padre en los corazones de los hombres (v. 38). El testimonio de Dios consistiría entonces en la dimensión autoautentificadora de su verdad, una verdad que se hace inmediatamente reconocible para todos los que han sido llamados a la fe. Ésta es ciertamente la idea de 1 Jn 5,9-10: «El testimonio de que hablamos es de Dios, que sigue dando testimonio de su Hijo. Quien cree en el Hijo de Dios tiene dentro el testimonio» (cf. también 1 Jn 2,14). Casi todos los comentaristas modernos (Bernard, Barrett, Dodd) se inclinan hacia esta interpretación. Bligh, 132, une en uno solo nuestros testimonios tercero y cuarto, enlazando la primera parte del v. 37 con el 36, y la última parte del v. 37 con el 38 y el 39.

4) El v. 39. El cuarto testimonio es el de la Escritura (en particular, probablemente, el de la Ley) que claramente procede de Dios y viene a ser por consiguiente otro aspecto del testimonio del Padre. En la tradición sinóptica (Mc 12,35-37) se dice claramente que Jesús recurrió a las Escrituras para oponerse a las autoridades judías y para justificar su postura. La primitiva Iglesia se apresuró a compilar una serie de testimonios o pasajes del AT a los que Jesús había dado cumplimiento, como un reflejo de la idea cristiana de que las Escrituras del AT poseen el don de la vida porque anuncian a Jesús.

Estos son los testimonios que hablan a favor de Jesús. Sin embargo, el juicio tendrá una lamentable conclusión (v. 40), pues «los judíos» no están dispuestos a creer en Jesús. Ya hemos indicado que los testimonios aducidos en Juan tienen paralelos en los argumentos que Jesús propone contra las autoridades judías en los sinópticos. Es posible,

por consiguiente, que las raíces de este discurso joánico se hundan en la tradición primitiva de las palabras de Jesús. Pero está claro que en ningún pasaje sinóptico hallamos una apología tan lógica y tan desarrollada de las pretensiones de Jesús. Podemos, en consecuencia, suponer que en Juan tenemos el resultado de una defensa de la Iglesia cristiana contra las objeciones de los judíos a Cristo, una defensa basada en las propias palabras de Jesús, que, sin embargo, no serían tan sistemáticas. Todo el cap. 5 en conjunto encaja perfectamente en la finalidad del evangelio, que insistía en apartar a los judeo-cristianos de la Sinagoga para que profesaran abiertamente su fe en Jesús.

Sección 2b

Ataque directo de Jesús contra la incredulidad de «los judíos» (5,41-47)

El motivo de tanta incredulidad frente a estos testimonios no puede ser otro que el orgullo; se trata de una incredulidad deliberada, Jesús aparece ahora atacando las raíces mismas de esa incredulidad con toda energía. Si se tratase de un problema intelectual, podría resolverse mediante unas explicaciones, pero en realidad es un problema de orientación moral de la vida y de amor a Dios, y por ello se le responde con la acusación profética. «Los judíos» no rechazan en última instancia al enviado de Dios, puesto que de buena gana aceptan a los pretendidos mesías (v. 43). A lo que se niegan realmente es a la entrega o la consagración de la propia vida a Dios («amor de Dios» del v. 42; buscar la gloria de Dios del v. 44) que es la exigencia implícita del mensaje de Jesús. Negarse a aceptar a Jesús es obrar por orgullo.

Si Jesús reacciona enérgicamente contra «los judíos» que se niegan a aceptarle es porque ve en ello una manera de rechazar a Dios, no porque eche de menos sus «honores» (v. 41). Jesús no se interesa por una gloria personal que no sea al mismo tiempo la gloria del Padre (v 44). De este modo, por vía de inclusión, el discurso vuelve sobre el tema con que se inició. En el v. 18 protestaban los judíos de que Jesús incurría en la arrogancia de hacerse igual a Dios, pero Jesús sólo aspira en realidad a una gloria que es al mismo tiempo gloria del Padre. Su gloria es la que corresponde a un hijo único del Padre (1,14); es el Padre (17,1.5) el que glorifica al Hijo. El v. 43 expone esta misma idea de otro modo: Jesús no ha venido en su propio nombre, sino en el nombre del Padre, el nombre que el Padre le ha otorgado (17,11.12) y que Jesús manifiesta a los hombres (17,6.26).

Los últimos versículos del discurso (45-47) son un ataque contra «los judíos» en su fibra más sensible. Estos justifican su negativa a creer en Jesús en nombre de la lealtad que deben a Moisés (9,29), pero será el mismo Moisés el que los condenará por negarse a creer. En el pensamiento judío (StB II, 561) se suponía que Moisés era el intercesor de los judíos ante Dios, pero en realidad se convertirá en su acusador.

El ataque de Jesús contra «los judíos» es enérgico, pero no más que los ataques que dirige en los sinópticos contra los fariseos. Si el discurso que aparece en Juan es una condena del tradicionalismo de los escribas y de los honores tributados a los grandes maestros judíos (cf. nota al v. 44; la situación rabínica es posterior a los tiempos de Jesús, pero en realidad heredó las ideas de los escribas y fariseos), en Mt 23 encontramos una condena parecida de la tradición estéril y de la búsqueda de honores. No es accidental que la más dura condena de las autoridades judías aparezca en los dos evangelios, Mateo y Juan, más directamente relacionados con la cuestión judeo-cristiana. La hostilidad anticristiana que pasó a convertirse en política abierta de la sinagoga después de la destrucción de Jerusalén hizo que estos dos evangelistas acentuaran esta tendencia que se advertía ya en las palabras de Jesús, aplicándola a las circunstancias de su tiempo.

Bultmann, 204, indica, sin embargo, que este pasaje joánico es susceptible de una aplicación más amplia. La búsqueda de honores humanos es un motivo universal, pues ganarse la estimación de los semejantes es un medio para sentirse más seguro uno mismo. Jesús, sin embargo, lanza unos desafíos que hacen tambalearse esa seguridad. Sólo cuando el hombre deja de confiar en sí mismo se vuelve capaz de un acto de fe que exprese su confianza en Dios. La rebeldía de «los judíos» ante esta exigencia es común a todo el mundo.

Hemos de indicar que por razones que estudiaremos al tratar del cap. 7 hay muchos investigadores que prefieren unir una parte del diálogo del cap. 7 al v. 47. Bernard, Bultmann y Schnackenburg enlazan 7,15-24 con lo anterior; Bligh une 7,19-24 a lo anterior.

Anexo. El papiro Egerton 2

En 1935 publicaron dos investigadores ingleses, H. I. Bell y T. C. Skeat, algunos *Fragmentos de un Evangelio desconocido,* contenidos en

un papiro del Musco Británico, que se fecha a mediados del siglo II d. C. Braun, JeanThéol I, 404-6, da el texto griego y, en las pp. 87-94, un detallado estudio sobre las relaciones de este «evangelio desconocido» con Juan. Hay tres posibilidades: a) el evangelio de este papiro Egerton es una de las fuentes de Juan. Téngase en cuenta que la fecha dada anteriormente se refiere a la copia del papiro, no a la composición original del texto. b) Tanto este evangelio como Juan están inspirados en una fuente común. c) Este evangelio utiliza algunos versículos de Juan, que combina con otros versículos tomados de los sinópticos y otros materiales. Hoy es este tercer punto de vista el que cuenta con mayor número de seguidores (Lagrange, Jeremias, Dodd, Braun). Se podría discutir si el autor del Evangelio desconocido cita a Juan de memoria o a la vista de un texto escrito. Boismard, por su parte, utiliza el papiro Egerton 2 como un importante testimonio primitivo del texto de Juan. Damos a continuación una parte del Fragmento 1, *verso,* versos 5-19:

Y volviéndose a los jefes del pueblo, les dijo esta palabra:

«Estudiad las Escrituras
Jn 5,39 en que pensáis tener vida;
ellas atestiguan en mi favor.
No penséis que he venido para acusaros ante el Padre;
Jn 5,45 el que os acusa es Moisés
en quien ponéis vuestra esperanza.»
Jn 9,29 Pero entonces le replicaron ellos: «Sabemos que Dios habló a Moisés, pero ni siquiera sabemos de dónde vienes tú.» Jesús les respondió:
«Vuestra incredulidad os acusa...»

Nótese que sólo hay diferencias menores con respecto a Juan, con excepción del último verso, que podría ser un resumen de 5,46-47. Anteriormente hemos ofrecido otra porción del papiro Egerton 2 (cf. *supra,* p. 370) en relación con 3,2.

BIBLIOGRAFÍA

B. Bagatti, Il *lento disseppellimento della piscina probatica a Gerusalemme:* BibOr 1 (1959) 12-14.

M. Balagué, *El bautismo como resurrección del pecado:* «Cultura Bíblica» 18 (1961) 103-10, sobre 5,1-18.

J. Bligh, *Jesus in Jerusalem:* «Heythrop Journal» 4 (1963) 115-34.

M.-E. Boismard, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961) es. 514-18, sobre 5,19-29.

O. Cullmann, *Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium (Joh. 5. 17),* en IMEL 127-31.

C. H. Dodd, A *Hidden Parable in the Fourth Gospel,* en *More New Testament Studies* (Grand Rapids 1968) 30- 40.

P. Gächter, *Zur Form von Joh. 5, 19-30,* en NTAuf 65-68.

J. Giblet, *Le témoignage du Père (Jn. 5, 31-47):* BVC 12 (1955) 49-59.

— *La Sainte Trinité selon l'Évangile de saint Jean:* LumVie 29 (1956) esp. 98-106, sobre 5,17-30.

E. Haenchen, *Johanneische Probleme:* ZTK 56 (1959) esp. 46-50, sobre 5, 1-15.

J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda* (Louisville 1966).

X. Léon-Dufour, *Trois chiasmes johanniques:* NTS 7 (1960-61) esp. 253-55, sobre 5,19-30.

A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5, 36 et 17,4):* RSR 48 (1960) 377-419.

20. *JESÚS EN LA FIESTA DE PASCUA*
LA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES (6,1-15)

6 [1]Algún tiempo después cruzó Jesús el Mar de Galilea [hacia la orilla] de Tiberíades. [2]Lo seguía mucha gente, porque habían presenciado los signos que realizaba con los enfermos. [3]Jesús subió al monte y se sentó allí con sus discípulos. [4]Se acercaba la Pascua, la fiesta de los judíos.

[5]Jesús levantó los ojos y, al ver la mucha gente que acudía, le dijo a Felipe: «¿Dónde podremos comprar pan para que coman éstos?» [6](lo decía para tantearlo, porque él ya sabía lo que iba a hacer). [7]Felipe le contestó: «Ni doscientos jornales bastarían para que a cada uno le tocara un pedazo.»

[8]Uno de los discípulos de Jesús, Andrés, el hermano de Simón Pedro, le dijo: [9]«Hay aquí un chiquillo que tiene cinco panes de cebada y dos pescados secos; pero ¿qué es eso para tanta gente?» [10]Jesús les mandó: «Decidle a la gente que se eche en el suelo.» Había mucha hierba en aquel sitio y pudieron echarse los hombres, que eran unos cinco mil. [11]Jesús tomó los panes, pronunció la acción de gracias, y los repartió a la gente con el pescado, todo lo que quisieron. [12]Cuando quedaron satisfechos, dijo a sus discípulos: «Recoged los pedazos que han sobrado; que nada se desperdicie.» [13]Los recogieron y llenaron doce cestos con las sobras de los cinco panes.

[14]La gente, al ver el signo [los signos] que había realizado, decía: «Este sí que es el Profeta que tenía que venir al mundo.» [15]Jesús entonces, dándose cuenta de que iban a llevárselo para proclamarlo rey, se retiró otra vez al monte, él solo.

5: *dijo; 8: dijo;* 12: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

6,1. *Algún tiempo después.* Referencia vaga de sucesión *(meta tauta;* cf. nota a 2,12). No se explica cómo regresó Jesús a Galilea.

[hacia la orilla]. Esta frase, que aparece en los Códices de Beza y Koridethi, en Crisóstomo y la versión etiópica, podría ser original (cf. Boismard, RB 64 [1957] 369). Del problema que plantea el lugar donde pudo ocurrir la multiplicación de los panes nos ocuparemos más adelante, al analizar el v. 23. Si el relato joánico la situaba originalmente cerca de Tiberíades, en la orilla suroccidental del lago, la omisión de esta frase en que se indica el lugar podría deberse a un deseo de los copistas de adecuar Juan a Lc 9,10, que da la localización de Betsaida, en la orilla nordeste. Marcos no comparte la tradición de Lucas, pues según Mc 6,45 los discípulos no pasan el lago hacia Betsaida hasta después de la multiplicación. La invención de una segunda Betsaida para armonizar Marcos y Lucas, de forma que la multiplicación hubiera podido ocurrir en una Betsaida, para hacer pasar luego a los discípulos a la otra, ha sido documentada por C. McCown, JPOS 10 (1930) 32-58. Las antiguas fuentes de los peregrinos, empezando por Eteria, relacionan la multiplicación con Heptapegon («Siete Fuentes») o la moderna Et-Tabgha, en la orilla noroccidental (cf. H. Senés, «Estudios Eclesiásticos» 34 [1960] 873-81).

de Tiberíades. Suprimiendo las palabras que van entre corchetes, tenemos dos genitivos seguidos para indicar el nombre del lago. Marcos y Mateo hablan del «Mar de Galilea»; Lc 5,1 dice «el lago de Genesaret» (del nombre hebreo Chinnereth); Josefo y 1 Macabeos se refieren al «Lago [o agua] de Gennesar»; en el NT es Juan (también en 21,1) el único que le da el nombre de Tiberíades. Herodes había terminado de construir la ciudad de Tiberíades poco después del año 20, por lo que es probable que el nombre de Tiberíades se generalizara para designar el lago sólo después de la época en que vivió Jesús. Este nombre aparece en la literatura judía del siglo I (Josefo; Oráculos Sibilinos).

2. *habían presenciado los signos.* Parece que la mejor lectura es el imperfecto del verbo *theōrein,* el mismo que se usó en 2,23, donde la contemplación de los signos realizados por Jesús produce un entusiasmo que no merece su aprobación. En realidad sólo se ha hablado de un signo realizado sobre un enfermo en Galilea (4,46-54). Los investigadores que admiten la existencia de una Fuente de los Signos, que habría utilizado Juan, estiman que este versículo procedería de esa fuente, que contendría una más extensa colección de signos, de los que el evangelista habría seleccionado sólo algunos.

3. *al monte.* Este «monte» de Galilea, siempre con artículo determinado, aparece frecuentemente en la tradición sinóptica y se relaciona con importantes acontecimientos teológicos (sermón de la montaña en Mt 5,1; vocación de los Doce en Mc 3,13; aparición después de la resurrección en Mt 26,16). No hay modo de localizarlo, aunque la tradición lo asocia a la orilla noroccidental del lago y con una colina llamada «monte de las Bienaventuranzas». Es posible que los evangelios hayan simplificado diversas localizaciones en una

sola, que, como «la montaña» o «el monte», se presentaría como una especie de Sinaí cristiano. En Jn 6 aparece el mismo tema que en el sermón de la montaña de Mateo: concretamente, un contraste entre Jesús y Moisés.

se sentó allí. Jesús, al igual que los rabinos, solía sentarse para enseñar (Mc 4,1; 9,35; Mt 5,1; Lc 4,20). En esta escena, sin embargo, y a diferencia de Mc 6,34, Juan no alude a la enseñanza.

con sus discípulos. La última vez que se habló de ellos fue en 4,33, a propósito de los acontecimientos de Samaría. En el relato sinóptico de la multiplicación de los panes para dar de comer a 5.000 personas aparecen los Doce (Mc 6,30: «los apóstoles», que son los Doce de 6,7). ¿Son estos «discípulos» de Juan los Doce? (Cf. nota al v. 60, *infra).*

4. *Pascua.* En la secuencia actual parece haber pasado mucho tiempo desde la fiesta mencionada en 5,1, fuera ésta Pentecostés, Tabernáculos o la Pascua anterior. Ésta es la segunda Pascua mencionada en Juan (cf. ≠ 5 del cuadro que ofrecemos en el comentario).

5. *levantó los ojos... al ver.* Son los mismos verbos que en 4,35.

la mucha gente. En el original, sin artículo, cosa que resulta extraña si se trata de la misma multitud mencionada en el v. 2. En el ≠ 2 del cuadro (cf. comentario) veremos que la tradición sinóptica no concuerda en cuanto a ninguna de las dos multiplicaciones, pues se hace referencia a una multitud que le sigue o que estaba con él o que acude a él. No es verosímil que se tratara de multitudes de peregrinos que iban a celebrar la Pascua, pues el lago no se encuentra en la ruta que seguían aquéllas para ir de Galilea a Jerusalén; por otra parte, los peregrinos irían provistos de alimentos.

que acudía. En los vv. 2-3 parece que la multitud ya estaba con Jesús. Podríamos tener aquí un reflejo del tema teológico de acudir a Jesús (cf. *supra,* p. 293).

Felipe. Cf. nota a 1,43. Aquí aparece estrechamente unido a Andrés (v. 8), lo mismo que en 12,21-22. Si la escena tiene lugar en Betsaida, como se dice en Lucas, es lógico que la pregunta vaya dirigida a Felipe, pues éste era de aquella ciudad.

¿Dónde podremos comprar pan para que coman éstos? En el relato de Mateo sobre la multiplicación para dar de comer a 4.000 personas aparece una pregunta semejante (cuadro, ≠ 7a). Hay aquí una reminiscencia de Nm 1,13, donde se consigna una pregunta parecida de Moisés a Yahvé (Mateo se aproxima más): «¿De dónde sacaré carne para repartirla a todo el pueblo?» Hay otros paralelos entre Jn 6 y Nm 11:

Nm 11,1: las protestas del pueblo (Jn 6,41.43).

Nm 11,7-9: descripción del maná (Jn 6,31).

Nm 11,13: «Danos carne para comer» (Jn 6,51ss; sin embargo, los LXX no usan en Números, a diferencia de Juan, la palabra *sarx).*

Nm 11,22: «Aunque reuniera *[synagein]* todos los peces */opsos/* del mar, no les bastaría» (Jn 6,9 usa *opsarion;* en el v. 12, *synagein).*

6. *tantearlo.* En otros pasajes de los evangelios, el verbo *peirazein* tiene un significado peyorativo de tentación, prueba, engaño. Este versículo es un paréntesis con que el redactor ha tratado de excluir cualquier implicación de ignorancia por parte de Jesús.

7. *doscientos jornales.* Literalmente, «doscientos denarios»; en Mt 20,2 aparece el denario como jornal diario.

9. *chiquillo. Paidarion* es un doble diminutivo de *pais,* cuyo diminutivo normal es *paidion* (4,49). En 2 Reyes se usa *paidarion* aplicado a Guejazí, el sirviente de Elías (4,12.14.25; 5,20).

panes de cebada. Era más común el pan de trigo; el de cebada era más barato y servía de alimento a los pobres. Lc 11,5 parece indicar que tres panes eran considerados la ración diaria normal para una persona.

pescados secos. Opsarion es un diminutivo doble de *opson* (alimento cocido que se come con pan); terminó por significar más específicamente «pescado», especialmente el «pescado seco o en conserva». Véase también el uso de *opsos* citado en la nota al v. 5, *supra.*

10. *los hombres.* En todos los relatos de las multiplicaciones (cf. cuadro, ≠ 9) se cuentan los hombres, como especifica Mateo.

11. Sobre las variantes menores en este versículo, cf. Boismard, RB 64 (1957) 367-69.

pronunció la acción de gracias. Tanto en el griego clásico como en la *koiné* secular, el término griego *eucharistein* tiene este significado; se distingue de *eulogein,* «bendecir» (el verbo que se usa en el relato sinóptico de la multiplicación para dar de comer a 5.000; cf. cuadro, ≠ 11c). Es notoria la relación con la idea de que la Eucaristía es una acción de gracias. Sin embargo, J.-P. Audet, RB 65 (1958) 371-99, indica que el uso de *eucharistein-eucharistia* en el NT refleja el uso judío de *bārak-b^{e}rākāh, «bendecir,* bendición». Afirma que hasta el siglo II no empezó a predominar la idea de «acción de gracias» en los círculos cristianos, cuando se olvidaron las antiguas raíces de este servicio. En consecuencia, aunque por razones de claridad hemos traducido con términos distintos *eulogein y eucharistein,* no hemos de insistir demasiado en la diversidad de significados por lo que se refiere a la acción de Jesús en el curso de la multiplicación. En Mc 8,6-7 podemos ver que ambos términos son intercambiables. La forma en que Dodd, *Tradición,*

211, analiza *eucharistein* adolece del fallo de no tener en cuenta la aportación de Audet. Juan prefiere en general *eucharistein,* incluso cuando no hay resonancias sacramentales; por ejemplo, cf. 11,41. Jesús pudo expresarse de palabras al bendecir o dar gracias. Una típica bendición judía sobre el pan era ésta: «Bendito seas, Señor, rey del universo, que haces brotar el pan de la tierra.»

repartió. Es Jesús mismo el que reparte el pan, como hará más tarde en la última cena (cuadro, ‡ 11e); pero el gran número de los reunidos sugiere que se trata de una simplificación y que tienen razón los sinópticos al implicar a los discípulos en esta acción.

12. *quedaron satisfechos.* Es la única vez que se usa *empimplasthai* en Juan (cf. Dodd, *Tradición,* 210[8]). Tanto éste como el término usado en los sinópticos, *chortazesthai* («estar satisfecho, lleno»; cf. cuadro, ‡ 12) se usan en los LXX para traducir el hebreo *śb'.* El término usado por los sinópticos contiene un matiz que recuerda más claramente las promesas divinas de abundancia en el AT (Sal 37,19; 81,16; 132,15). *Chortazesthai* aparece con matiz peyorativo en Jn 6,26: «Me buscáis... porque habéis comido pan hasta saciaros.»

Recoged. synagein, que sólo Juan usa en los relatos de la multiplicación (cuadro, ‡ 13), aparece en los relatos del AT sobre la recogida del maná (Éx 16,16ss). Un nombre de la misma raíz, *synaxis,* se utilizó para designar la primera parte de las reuniones eucarísticas cristianas.

pedazos. En la *Didaché* (9,3.4) se usa el término griego *klasma* para designar el pan eucarístico.

que han sobrado. Léon-Dufour 492[29], advierte que no ha de confundirse con «el resto» del pensamiento veterotestamentario, pues la raíz griega *periss/* nunca se usa para traducir la hebrea *š'r,* que sirve para significar «resto». La idea es aquí de sobrante, no de resto.

13. *doce.* Algunos sugieren que se trata de un cesto por cada uno de los Doce, pero sería ésta la primera vez que en Juan se identificaría a los discípulos con los Doce. Cf. nota al v. 67, *infra.*

las sobras de los cinco panes. A diferencia de Marcos (cuadro, ‡ 13), Juan presta escasa atención a los pescados, ya que sólo el pan será tema del discurso. En el original se usa el verbo «alimentarse» *(bibrōskein)* para preparar la discusión sobre el «alimento» *(brōsis)* en 6,27.55.

14. signo[s]. El plural cuenta con fuertes argumentos a su favor, incluidos Vaticano y P[75]. Se comprende que el plural fuera sustituido por el singular para hacer más clara la referencia a la multiplicación, mientras que lo contrario resulta difícil de explicar. Sin embargo, el plural podría ser un eco del v. 2.

el Profeta que tenía que venir al mundo. Lo más verosímil es que se aluda aquí al Profeta semejante a Moisés (cf. *supra,* p. 254), ya que estas mismas gentes establecen en el v. 31 una conexión entre el alimento que les ha dado Jesús y el maná que dio Moisés. Sin embargo si los vv. 14-15 fueron independientes en algún momento del relato de la multiplicación, es posible que tengamos aquí una alusión más genérica a un profeta. En 9,17 se relacionan los milagros con un Profeta, y lo mismo ocurre en *Lc* 7,16; 24,19. La cualificación «que tenía que venir al mundo» sugiere otra posibilidad. Como ya hemos indicado (cf. nota a 1,27), «el que tiene que venir» es una alusión al profeta Elías; aquí Jesús aparece multiplicando el pan de cebada como había hecho Eliseo, discípulo de Elías (2 Re 4,42 44). En 1 Re 19 se establece un paralelo claro entre Elías y Moisés; las esperanzas populares que se recogen en este versículo de Juan podrían ser resultado de una combinación de estos dos personajes.

15. iban a llevárselo. Podría ser un reflejo del uso pleonástico semítico de «venir»; cf. ZGB § 363.

llevárselo. Término que expresa violencia, acción realizada por la fuerza.

proclamarlo rey. En ciertos sectores del judaísmo se esperaba que el Mesías o rey ungido davídico apareciera con ocasión de la Pascua. Es difícil de interpretar la identificación que al parecer se hace entre el profeta y el rey (mesiánico), pues en 1,21 y en 7,40-41 se distingue entre el Profeta (semejante a Moisés) y el Mesías. En Qumrán, la venida del Profeta precedía a la del Mesías (cf. *supra,* p. 254). Lagrange, 166, y Glasson, 29, señalan que los pasajes en que se distingue entre el Profeta y el Mesías se localizan en Judea y sobre el trasfondo de la doctrina de los fariseos, que tendrían unas ideas más precisas que los ignorantes galileos. Glasson, 31, menciona que Filón *(Vida de Moisés,* I,158) llama rey a Moisés.

se retiró. Es la lectura más frecuente, en vez de «huyó». Posiblemente se debe al deseo de suavizar la idea, un tanto ingrata, de que Jesús huyó, aunque esta lectura está atestiguada por el Sinaítico, el latín y los Padres latinos. Bligh, 16, ve en el hecho de que Jesús «suba» al monte una prefiguración de su exaltación, pero el verbo utilizado no apoya esta interpretación.

al monte. ¿Se había retirado del monte de que se habló en el v. 3? ¿O hemos de pensar que subió más arriba, mientras que los discípulos bajaban? Cf. en el comentario la sugerencia de que los vv. 14-15 no pertenecían originalmente a la escena de la multiplicación.

COMENTARIO

El orden de los capítulos

Entre todos los partidarios de reordenar los capítulos de Juan (cf. Introducción, p. 29), los más numerosos son los que invierten el orden de los caps 5 y 6. No sólo los que practican la reordenación en gran escala (Bernard, Bultmann), sino los que la aplican con mayor moderación (Wikenhauser, Schnackenburg) cambian el orden de estos dos capítulos. Son claras las razones que apoyan esta teoría. En el cap. 5 aparece Jesús en Jerusalén pero al comienzo del cap. 6 lo encontramos en Galilea, sin que en ningún momento se nos diga cómo marchó allá. Pero si invertimos el orden de los caps. 5 y 6 tenemos una secuencia geográfica más normal:

final del cap. 4: Jesús en Caná de Galilea
6: Jesús a orillas del Mar de Galilea
5: Jesús sube a Jerusalén
7: Jesús ya no puede seguir en Judea y se dedica a recorrer Galilea

Lo cierto es, sin embargo, que a pesar de la reordenación no resulta perfecta la secuencia. Entre la escena de Caná y la del lago no hay ninguna transición, como la que veíamos en 2,12.

Se proponen otros argumentos a favor de la reordenación. La alusión de 6,2 a los «signos» no está clara (cf. nota). Algunos afirman que tendría más sentido a continuación de una curación realizada en Galilea, concretamente la de Caná, en el cap. 4; sin embargo, recordemos que aquella curación se realizó a distancia, y que no fue presenciada por la multitud. La referencia de 6,2 ha de explicarse probablemente como una observación general semejante a la descripción del entusiasmo de los galileos en 4,45. Otro argumento a favor de colocar el cap. 6 delante del cap. 5 es que la Pascua, que en 6,4 está próxima, podría ser entonces la fiesta innominada que da ocasión al viaje de Jesús a Jerusalén en 5,1. Pero esto no encajaría bien con la cronología del cap. 4 (cf. nota a 4,35), que verosímilmente tuvo lugar poco tiempo *después* de la Pascua; si al cap. 6 sigue el cap. 4, esto significaría que había pasado casi un año, y no podría haber mucha ilación entre la curación del cap. 4 y el entusiasmo del cap. 6.

Otros se pronuncian a favor de la inversión del orden de los capítulos sobre la base de la proximidad que se advierte entre el cap. 5 y el cap. 7. El cap. 5 se refiere a una curación realizada un sábado en Jerusalén, y en la escena de 7,21, en Jerusalén, Jesús se refiere a aquel episodio como si se tratara de cosa reciente. Por otra parte, en 5,18 se menciona que los judíos deseaban dar muerte a Jesús, y con este tema se inicia el cap. 7. Sin embargo, también se podría aducir que 7,3 implica que Jesús no ha realizado últimamente milagros en Jerusalén, cosa que resultaría extraña si el cap. 7 ha de ir inmediatamente a continuación del cap. 5.

La reordenación propuesta resulta tentadora en algunos aspectos, pero no convincente del todo. No hay testimonios manuscritos a favor de ella, y no hemos de olvidar que otros datos hablan a favor del orden actual. Por ejemplo, en nuestro comentario a 7,37-39 indicaremos que la secuencia del maná en el cap. 6 y el tema del agua en el cap. 7 parecen constituir una alusión intencionada a ciertos pasajes del AT que se hallan en el mismo orden. Ninguna reordenación puede resolver los problemas geográficos y cronológicos que plantea Juan, mientras que establecer un orden sobre la base de la geografía y la cronología sería tanto como insistir indebidamente en algo que no tenía mayor importancia para el evangelista.

Relación con los sinópticos

La multiplicación de los panes es el único milagro del ministerio público de Jesús que se narra en los cuatro evangelios. Todos los relatos presentan notables semejanzas; una vez más nos encontramos ante el problema de determinar si el relato de Juan depende del relato de los sinópticos. Algunos, como Mendner, afirman insistentemente que la dependencia es notoria; otros, como Dodd y E. D. Johnston, niegan que exista tal dependencia. Haenchen piensa que la tradición independiente de Juan es muy tardía y que llegó al evangelista en una forma que había evolucionado considerablemente y que él se limitó a retocar ligeramente; Bultmann advierte la mano del evangelista únicamente en los vv. 4, 6, 14 y 15; Wilkens insiste en que puede verse la intervención del evangelista en casi todos los versículos y que resulta absolutamente imposible separar una tradición original completa de la reelaboración del evangelista. Wilkens opina que la perspectiva del evangelista es absolutamente kerigmática y no histórica. Un estudio serio ha de tener

en cuenta este planteamiento, ya que aquí pasa a primer plano el problema de la dependencia de Juan con respecto a los sinópticos y el del valor de su tradición.

Para establecer una comparación entre Juan y los sinópticos, parece que hemos de aplicar un principio de juicio correcto, que en este caso sería: si el cuarto evangelista copió uno o varios relatos sinópticos, la mayor parte de lo que recogió deberá hallarse en los relatos sinópticos. Si en Juan aparecen diferencias, y si insistimos en que copió de los sinópticos, deberá haber algún motivo, teológico o literario, que explique por qué se han introducido esos cambios. Es cierto que nunca podremos asegurarnos de que, al copiar de los otros relatos, el evangelista no introdujo cambios por puro capricho y sin razón aparente, pero aceptar esta posibilidad como principio explicativo sería tanto como reducir el análisis a la irracionalidad. Si encontramos un número considerable de diferencias en el lenguaje, la ilación y los detalles, y si tales diferencias tienen una explicación visible, lo más lógico será suponer que Juan no copió su relato de los sinópticos, sino que representa una tradición independiente. En este caso habremos de sopesar el valor y la antigüedad de la tradición joánica, comparándolos con el valor y la antigüedad de la tradición sinóptica.

La comparación entre Juan y los sinópticos se complica por el hecho de que Marcos y Mateo tienen cada uno dos relatos de otras tantas multiplicaciones de panes y peces, una para dar de comer a cinco mil hombres y una segunda en favor de cuatro mil, mientras que Lucas sólo tiene un relato. Desde hace mucho tiempo se viene discutiendo si la segunda multiplicación es realmente un acontecimiento distinto de la primera o sólo una variante del mismo episodio. En el segundo caso tendríamos en Marcos y Mateo un fenómeno similar al que hallamos en el Pentateuco, que consigua a veces varios relatos del mismo acontecimiento, y en ocasiones uno al lado de otro. Hay diversos argumentos que inclinan a considerar los dos relatos de Marcos y Mateo como variantes de la misma multiplicación. a) El primer relato aparece en Mc 6,30-44, y el segundo en 8,1-9 En general, Lucas sigue a Marcos muy ceñidamente, pero Lucas no consigna nada que pueda corresponder a la sección de Marcos que se desarrolla entre 6,45 y 8,26. En otras palabras, Lucas se aparta de Marcos a continuación de la primera multiplicación y vuelve a adoptar el esquema de Marcos poco después de la segunda multiplicación. ¿Omitió Lucas deliberadamente esta sección porque pensaba que el segundo relato de la multiplicación no hacía más que repetir el primero? ¿O más bien utilizó Lucas una versión anterior de Marcos en que no aparecía este material? b) En el segundo relato de la multiplicación no hay el más ligero indicio de que los discípulos contemplaran algo que ya habían visto anteriormente. Su confusión acerca de cómo podría conseguir alimentos la multitud resultaría difícil de explicar si ya habían sido testigos de una multiplicación. c) Mc 6,30-7,37 constituye un pasaje muy semejante a 8,1-26. No sólo comienzan ambos con una multiplicación, sino que los incidentes sucesivos se parecen mucho entre sí por sus temas (cf. Taylor, *Mark*, 628- 32). Es posible que tengamos aquí dos conjuntos de materiales ordenados para la predicación, ambos basados en la multiplicación de los panes, y recogidos también los dos en Marcos y en Mateo.

No podemos resolver de una vez este complicado problema, pero intentaremos manejar la que parece ser la hipótesis más probable, a saber: que Marcos y Mateo nos dan dos relatos de la misma multiplicación. Nos preguntaremos en consecuencia cuál es más antiguo, el primer relato (Marcos-Mateo-Lucas) o el segundo (Marcos-Mateo). Haenchen y Dodd se inclinan a aceptar que el más antiguo es el segundo; uno de los puntos en que se apoya su argumentación es que en el segundo relato está implicado un número menor de personas. Sin embargo, podríamos observar que el uso del verbo *eucharistein* en el segundo relato indica una mayor acomodación a la liturgia eucarística y, por consiguiente, una etapa más avanzada de la redacción, si se compara con el *eulogein* del primer relato (cf. cuadro, + 11c). Si nos hallamos ante dos variantes tradicionales, no es probable que podamos tomar uno de los dos relatos como más antiguo *in toto* que el otro; será preciso valorar los detalles aislados de cada uno de ellos, con el resultado de que los rasgos más antiguos podrán hallarse alternativamente en uno o en otro.

Compararemos Juan con todos los relatos sinópticos, y no sólo con Marcos, a pesar de que éste suele tomarse como fuente de los demás relatos sinópticos. Ocurre, por ejemplo, que en el relato de la primera multiplicación, Mateo y Lucas concuerdan en muchos detalles y al mismo tiempo difieren ambos de Marcos, especialmente por vía de omisión. Por otra parte, L. Cerfaux insiste en que hay dos formas de la primera multiplicación, Mateo-Lucas y Marcos, que no dependen una de otra, sino que todas ellas se inspiran en una fuente común (*La section des pains*, en RecLC I, 471-85). En cuanto al segundo relato de la multiplicación, estima que Mateo es más original que Marcos en numerosos detalles.

La secuencia de Juan comparada con la de Marcos

Empezaremos nuestra comparación por la secuencia general de acontecimientos que siguen a la multiplicación. Como ya hemos indicado, Lucas omite muchos detalles que aparecen en Marcos; en este punto, Mateo coincide aproximadamente con Marcos; por consiguiente, bastará que comparemos Juan y Marcos. Hace años señaló J. Weiss la existencia de ciertos paralelos interesantes en cuanto a la secuencia de los acontecimientos entre Marcos y Juan, que luego fueron estudiados más ampliamente por Gärtner, 6-8. Desarrollando más esta idea podemos establecer la siguiente comparación:

Multiplicación para 5.000	Jn 6,1-15	Mc 6,30-44
Jesús camina sobre el mar	16-24	45-54

(Se pasa luego hasta el final del segundo relato de la multiplicación en Marcos, que aparece en 8,1-10.)

Petición de un signo	25-34	8,11-13
Observaciones sobre el pan	35-59	14-21
Fe de Pedro	60-69	27-30
Tema de la pasión y la traición	70-71	31-33

Obviamente, este cuadro de paralelos esconde importantes diferencias. Por ejemplo, las observaciones sobre el pan en Juan constituyen todo un discurso, cosa que no ocurre en Marcos. Pero admitiendo que cada una de las tradiciones ha elaborado de manera distinta el contenido de las diversas partes del mismo esquema, pensamos que no puede ser fortuita la semejanza general de la secuencia. El orden de Juan se parece muchísimo a la reconstrucción del orden que antes de Marcos tenían los materiales dispersos actualmente en los caps. 6-8 de Marcos, según Taylor *(Mark,* 631). Es posible que al copiar de la tradición sinóptica, el cuarto evangelista advirtiese la semejanza de los dos relatos de la multiplicación en Marcos-Mateo, y que, por un proceso de eliminación, retuviese la secuencia que los investigadores modernos consideran más original. Parece, sin embargo, menos complicado suponer que el cuarto evangelista pudo utilizar esta secuencia más primitiva (así, Gärtner, 12). ¿Se inspiró acaso en una forma precanónica de Marcos que tenía una sola multiplicación? Antes hemos sugerido esta misma idea para explicar el orden de Lucas; pero si tanto

Juan como Lucas dependen de una versión precanónica de Marcos, hay que observar que Lucas y Juan *no* presentan los acontecimientos en la misma secuencia. Quizá sea más acertado suponer que el cuarto evangelista se apoyó en una tradición independiente que presentaba en general la misma secuencia que el Marcos precanónico.

Esto es todo lo que podemos decir en cuanto a la secuencia general de los acontecimientos. Compararemos a continuación los detalles de los relatos tal como han llegado hasta nosotros. Lo hacemos en el cuadro adjunto; rogamos al lector que lo estudie cuidadosamente antes de seguir leyendo nuestras observaciones.

El relato joánico de la multiplicación y los relatos sinópticos I y II

En ± 1, 5 (?), 7b, 8, 9, 10 *(hierba) y* 13, así como en el hecho de que a continuación siga el relato de Jesús caminando sobre el mar, la narración joánica parece aproximarse más a la sinóptica I. En ± 3, 4, 6, 7a, 10 *(echarse)* y 11c, en cambio, el relato de Juan parece aproximarse más al sinóptico II. Resulta difícil, por consiguiente, defender la teoría de que Juan copia directamente de uno de los dos relatos sinópticos. Aun suponiendo que el evangelista mezclara detalles de I y II, hay que admitir que no se atiene a ningún esquema o pauta para elegir los detalles que copia. Uno de los escasos elementos que podrían interpretarse como una combinación de varios detalles es ± 10. Pero lo más importante es que Juan presenta una serie de rasgos propios que no aparecen en ninguno de los relatos sinópticos, como puede verse en ± 1, 5, 7, 8, 11e, 12 y 13. Si bien algunos de estos detalles podrían explicarse en el sentido de que responden a una motivación teológica, no es posible hacerlo con todos. Más aún, resulta sumamente difícil, si presuponemos que Juan ha copiado de los sinópticos, explicar en Juan la omisión de ciertos detalles de éstos que hubieran podido reforzar los temas teológicos joánicos. Resulta curiosa la omisión del «lugar desierto» en ± 1, pues hubiera servido muy bien para preparar el tema del maná en Jn 6,31. Además, teniendo en cuenta las resonancias eucarísticas del relato joánico, ¿por qué hubo de omitir el evangelista la fracción del pan en ± 11d? No resulta convincente la sugerencia de que el evangelista pensaba en el cordero pascual, cuyos huesos no podían romperse (Éx 12,46; Nm 9,12; Jn 19,36). También omite Juan en ± 11b el gesto de elevar los ojos al cielo, que muy posiblemente formaba parte del

antiguo rito eucarístico. Hay una explicación lógica para todos estos rasgos, omisiones, añadidos y paralelos, concretamente que el evangelista no copió de los sinópticos, sino que contaba con una tradición independiente sobre la multiplicación, que era parecida, pero no idéntica, a las tradiciones en que se inspiran los sinópticos.

Resulta difícil determinar la antigüedad relativa de la tradición que sigue Juan con respecto a la de los relatos sinópticos I y II. En algunos detalles, como el del dinero en + 7b, el relato joánico parece ser posterior al sinóptico + 1 (según Marcos, sería suficiente medio año de jornal; para Juan no bastaría con esta suma; sin embargo, podría tratarse más bien de una exageración espontánea, no de un rasgo de verdadera evolución). Pero en otros detalles, como el de + 7a, el relato de Juan parece más antiguo, pues no resulta verosímil que una tradición tardía atribuyera a Jesús una aparente ignorancia (el autor o el redactor final de Juan da muestras de sentirse incómodo con esta aparente ignorancia por parte de Jesús, por lo que inserta el paréntesis del v. 6 para resolver la dificultad). La solución, por consiguiente, es la misma a que llegábamos al evaluar la antigüedad relativa de los relatos sinópticos I y II: en cada una de las tres tradiciones hay detalles muy antiguos y en cada una de ellas estos detalles han sido reelaborados en el curso de la transmisión. Tampoco la tradición joánica es totalmente homogénea, como lo demuestra el análisis de + 2. En consecuencia, será preciso valorar por separado cada uno de los detalles.

El relato de Juan y la multiplicación de los panes en cada uno de los evangelios sinópticos

Ya hicimos la observación de que al hablar de los relatos sinópticos I y II quizá simplificábamos demasiado; por ejemplo, algunos investigadores piensan que en el relato I se han recogido dos tradiciones: concretamente, la de Marcos y la de Mateo-Lucas. Para resolver la cuestión de manera más completa, por consiguiente, habremos de comparar Juan con cada uno de los sinópticos.

En algunos detalles, Juan se aproxima indiscutiblemente a Marcos I, por ejemplo, en la evaluación del medio año de jornal (200 denarios) del + 7b. Juan se parece a Marcos I y II en + 11g porque menciona la distribución del pescado. Pero incluso en estos casos no hay perfecta identidad, pues el vocabulario es diferente en + 11g y la suma que sería

necesaria también es distinta en + 7b. En algunos pasajes en que Marcos tiene materiales que están ausentes de Mateo- Lucas, por ejemplo, + 3 y 10, Juan no presenta afinidades con Marcos.

Juan presenta en + 4 y 7a rasgos peculiares que se acercan más a Mateo II, aunque también con distinto vocabulario. En Juan no hay nada que equivalga a los rasgos de Mateo II en + 8 y 9 («sin contar mujeres y niños»). Juan se diferencia de Mateo I más aún que de Marcos I.

CUADRO COMPARATIVO DE LA MULTIPLICACIÓN EN JUAN Y EN LOS SINÓPTICOS

		I PRIMER RELATO SINÓPTICO: Mc 6,31-44 Mt 14,13-21 Lc 9,10-17	II SEGUNDO RELATO SINÓPTICO: Mc 8,1-19 Mt 15,29-38	RELATO JOÁNICO 6,1-15
Situación	ǂ 1	Mc-Mt: marcha en una barca a un lugar *desierto*. Lc: se retira a Betsaida (en contraste con Mc 6,45).	Mc: sin localización, pero en 7,31 se menciona la región de la Decápolis, cerca del lago. Mt: de camino junto al lago.	Cruza el lago (¿hacia Tiberíades?); cf. 6,22-24. En algún lugar al otro lado del lago, frente a Cafarnaún (6,17). Sobre el tema del *desierto*, cf. 6,31.
	ǂ 2	Mc-Mt: ve una gran multitud al desembarcar. Lc: le siguen las multitudes.	Mc: le acompaña una gran multitud. Mt: acude a él una gran multitud (30). Los dos: la(s) multitud(es) llevan(n) allí 3 días.	v. 2: le sigue una gran multitud. v. 5: ve una gran multitud que le sigue.
	ǂ 3	Mc: no se mencionan curaciones; Jesús enseña. Mt-Lc: cura a los enfermos de la multitud.	Mc.: nuevo relato al parecer sin conexión con la curación anterior del sordomudo. Mt (30-31): las multitudes le llevan enfermos, a los que cura; lo ven y se asombran.	La multitud ha presenciado los signos que ha realizado sobre los enfermos.
	ǂ 4	Mc-Mt: sólo después de la multiplicación marcha/sube *(anabainein)* Jesús al monte para orar (Mc 6,46; Mt 14,23). Todos: están con él los doce discípulos/apóstoles.	Mt (29): Jesús sube *(anabainein)* a la montaña y sienta allí. Los dos: están con él los discípulos.	Jesús sube *(anerchesthai)* a la montaña y se sienta allí. Está cerca la Pascua; es primavera.
	ǂ 5	Mc-Mt: en ǂ ambos mencionan la hierba. Mc dice «hierba verde», lo que implica que es primavera.		Está cerca la Pascua; es, por tanto, primavera.
Diálogo	ǂ 6	Todos: los discípulos toman la iniciativa. Mc-Mt: preocupados por la hora tardía. Todos: urgen a Jesús que despida a la gente para que vayan a comprar alimentos.	Jesús toma la iniciativa, preocupado por dar de comer a la gente que lleva con él tres días, y desfallecerán si los despide.	Jesús toma la iniciativa, preocupado por dar de comer a la gente.

+ 7a	Todos: Jesús responde diciendo a los discípulos que les den de comer ellos mismos.	Los discípulos responden preguntando: «Y en un despoblado, ¿de dónde vamos a sacar pan bastante para hartar a tanta gente?» (Mt).	Jesús pregunta a Felipe: «¿Dónde podremos comprar pan para que coman éstos?»
+ 7b	Mc: dicen ellos: «¿Vamos a comprar de pan medio año de jornal para darles de comer?» Lc (13): «... a menos que vayamos nosotros a comprar de comer para toda esta multitud.»		Replica Felipe: «Ni medio año de jornal bastaría para que a cada uno le tocara un pedazo.»
+ 8	Mc: les pregunta Jesús: «¿Cuántos panes tenéis? Id a ver.» Ellos lo averiguan. Todos: «Tenemos cinco panes y dos peces *[ichthys]*.» Mt: dice Jesús: «Traédmelos.»	Los dos: Jesús les pregunta: «¿Cuántos panes tenéis?» Contestan ellos: «Siete.» Mt: y unos cuantos panecillos *[ichthydion,* pero *ichthys* en 36]». Mc.: (más adelante, en 7). Tienen unos pocos pececillos *(ichthydion)*.	Andrés dice a Jesús: «Hay aquí un chiquillo que tiene cinco panes de cebada y dos pescados *[opsarion]* secos; pero ¿qué es eso para tanta gente?»
+ 9	Todos: había unos 5.000 hombres. Mt: sin contar mujeres y niños. (sólo Lc, al igual que Jn, menciona el número en este punto; Mc-Mt lo dicen al final del relato.)	Mc: Eran unos 4.000. Mt: Eran unos 4 000 hombres, sin contar mujeres y niños. (Ambos mencionan la cifra al final del relato.)	Los hombres son unos 5.000.
	Multiplicación		
+ 10	Mt: ordena a la multitud echarse en el suelo *(anaklinein)* sobre la hierba. Mc: ordena a todos echarse en el suelo *(anaklinein)* por grupos sobre la hierba verde. Se reúnen por grupos de 50 y 100. Lc: Jesús dice a sus discípulos: «Decidles que se echen *[kataklinein]* por grupos de cincuenta.» así lo hacen ellos y les dicen que se acomoden todos.	Ordena a la multitud que se eche en el suelo *(anapiptein)*.	Jesús dice: «Decidle a la gente que se echen en el suelo *(anapiptein)*.» Había allí mucha hierba; ellos se echaron en el suelo.
+ 11	Ver cuadro especial a continuación sobre las acciones de Jesús	Jesús con los panes y el pescado.	
+ 12	Todos comen y quedan satisfechos.	Todos comen y quedan satisfechos.	Todo cuanto quisieron. Cuando estuvieron hartos,
	Todos: y recogieron *(airein)* 12 cestos *(kophinos)* de sobras. Mt-Lc: de lo que quedó. Mc: y del pescado. Mc-Mt: y los que habían comido (Mc: los panes) eran unos 5.000 = + 9.	Y recogieron *(airein)* 7 espuertas *(spyris)* de las sobras que quedaron. Había unos 4.000 (Mt: que comieron) = + 9.	dice a sus discípulos: «Recoged *[synagein]* las sobras que han quedado para que nada se pierda.» Y ellos recogieron 12 cestos *(kophinos)* llenos de las sobras dejadas por los que habían comido con cinco panes de cebada.

SUBDIVISIÓN ESPECIAL DEL CUADRO: Comparación entre las acciones de Jesús con los panes en la multiplicación y la acción eucarística sobre el pan en la última cena (Me 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; 1 Cor 11,23-24)

	MULTIPLICACIÓN SINÓPTICA. I	MULTIPLICACIÓN SINÓPTICA. II	MULTIPLICACIÓN JOÁNICA	ÚLTIMA CENA
‡ 11a	Y tomando los cinco panes y los dos peces *(ichthys)*	Mt: toma los siete panes y el pescado *(ichthys)* Mc: Y tomando los siete panes.	Jesús toma entonces los panes;	Mc-Mt-Lc: Y tomando el pan. Pablo: toma el pan;
11b	y levantando los ojos al cielo.			
11c	bendice *(eulogein)*	y dando gracias *(eucharistein)*,	y dando gracias *(eucharistein)*,	Mc-Mt (sobre el pan): y bendiciendo *(eulogein)*, Lc-Pablo (sobre el pan) y Todos sobre el vino: y dando gracias *(eucharistein)*,
11d	y parte (los panes)	los parte		los parte
11e	y da (los panes) a los discípulos *(didonai)*	y da a los discípulos *(didonai)*	y los distribuye *(didonai)*	Mc-Mt-Lc: y los da a ellos/a los discípulos *(didonai)*
11f	para que los sirvan a la(s) multitud(es)	Mc: para que los sirvan. Y ellos los sirven a la multitud. Mt: y los discípulos los reparten a las multitudes.	a los que estaban recostados;	
11g	Mc (solo): y reparte los dos pescados *(ichthys)* entre todos ellos.	Mt: cf. ‡ 11a Mc: tenían además unos cuantos pescaditos *(ichthydion)*: los bendijo y mandó que los sirvieran también.	y lo mismo con el pescado *(opsarion)*.	Acción con el vino.

Lucas y Juan se parecen en que sólo consignan una multiplicación, pero en los detalles ya no presentan muchas semejanzas (ver ‡ 2 y 9). Los rasgos más destacados que Juan comparte con Marcos I no aparecen en Lucas.

Al comparar, por tanto, Juan con cada uno de los sinópticos se confirma la conclusión a que llegábamos en el análisis de conjunto de la Introducción, a saber: que el relato joánico no está copiado de ninguno de los sinópticos ni ha sido recompuesto a partir de varios de ellos. No es imposible que el redactor final añadiera al relato básicamente independiente de Juan algunos detalles tomados de Marcos, por ejemplo, el «jornal de medio año» (200 denarios). Sin embargo, también es posible que estos detalles pertenecieran a la tradición joánica en sus etapas más antiguas que podemos detectar.

Valoración de los detalles peculiares de Juan

En el relato joánico de la multiplicación se advierte una orientación teológica, que también aparece en los sinópticos. Algunos investigadores, especialmente aquellos que piensan que el relato joánico está copiado de la tradición sinóptica, se sirven de esta orientación teológica para explicar los detalles peculiares de Juan, que consideran adiciones propias de los redactores más que eco de la tradición primitiva. Es ésta una cuestión delicada. Todo lo que podemos hacer es estudiar los detalles peculiares de Juan e indicar la motivación teológica donde aparezca. Creemos que no todos los detalles peculiares responden a motivaciones teológicas, pero aun en el caso de que ello se demuestre, tal cosa no significa *a priori* que el evangelista los inventara para apoyar su teología. Hemos de insistir en que es perfectamente lógico pensar que la primitiva teología cristiana se edificó sobre el contenido real de la tradición y que ésta es la razón de que los detalles encajen en esa teología. Son peculiares de Juan los siguientes detalles importantes:

1. *La ambientación pascual del ‡ 5.* El relato sinóptico I parece situar implícitamente la multiplicación en tiempo de primavera, cuando el suelo aparece cubierto de hierba verde. Lo cierto es que en la secuencia que sigue al relato sinóptico II podría haber una referencia implícita a la Pascua en el pasaje en que Jesús previene a los suyos contra la levadura de los fariseos (Mc 8, 14-21). Esta alusión resultaría muy adecuada en Pascua, cuando era obligado el pan sin levadura. Sin embargo, la mención explícita del tema de la Pascua en Juan podría servir de introducción al discurso que seguirá en el cap. 6. Bultmann, 156[6], piensa que la referencia pascual fue añadida por el redactor que introdujo también los vv. 51-59 en este capítulo. En favor de esta teoría podría decirse que, como ya veíamos en las notas, hay diversos rasgos peculiares en la introducción a la multiplicación (Tiberíades en el v. 1; los signos en el v. 2; la multitud en los vv. 2 y 5) que sugieren unos antecedentes complicados para los vv. 1-4. Sin embargo, el motivo pascual encaja no sólo en los vv. 51-59, sino que lo mismo puede decirse de la mención del maná en el v. 31, pues el maná se menciona destacadamente en la liturgia de la cena pascual. Esta liturgia menciona además el paso del Mar Rojo, que *podría* estar relacionado con el episodio de Jesús caminando sobre las aguas en 6,16-21 (cf. *infra).*

Si son correctas las observaciones de Aileen Guilding sobre las lecturas de la sinagoga (cf. *infra,* p. 553), resultaría que en la trama del discurso de Jesús se habrían entretejido numerosos motivos que por las mismas fechas podían escucharse en las lecturas sinagogales. La autora citada afirma que el evangelista compuso artificialmente el discurso sobre la base de aquellos temas tomados de las lecturas de la sinagoga. Pero, al menos en principio, si la escena del cap. 6 tiene alguna base histórica, nada impide pensar que Jesús se refería simplemente en su discurso a las ideas del AT que la gente tenía muy frescas en el pensamiento por aquella época del año. Sobre otras posibles alusiones al ritual de la Pascua judía, cf. *infra* nuestro análisis de 6,28ss (pp. 535-36). La alusión a la Pascua, por consiguiente, encaja con seguridad en el esquema teológico general del capítulo. Su presencia no se debe a una mera intención aislada del redactor, y nada se opone a que la escena pudiera estar originalmente conectada con la Pascua.

2. *La identificación de Felipe y Andrés en los ‡ 7 y 8.* Los investigadores repiten machaconamente que la introducción de nombres personales en un relato es con frecuencia indicio de un intento posterior de imitación con que se procura dar a la obra un aire de autenticidad. Si aplicamos este principio a Juan, habremos de admitir al menos que la elección del evangelista resultaría extraña, pues Felipe y Andrés se cuentan entre los miembros más oscuros del grupo de los Doce. El hecho de que la memoria de estos dos apóstoles fuera celebrada en Asia Menor, lugar tradicional de la composición del cuarto Evangelio (cf. nota a 1,43), merece ser tenido en cuenta. Algunos pensarán que estos nombres se introdujeron para que este evangelio resultara más aceptable en Asia Menor, pero otros se sentirán más inclinados a pensar que estos dos discípulos estaban originalmente implicados en el

relato y que el recuerdo de este hecho se conservó únicamente en la tradición de una comunidad que sentía hacia ellos especial devoción.

3. *Los detalles peculiares del* ‡ 8. Juan especifica que un muchacho *(paidarion)* tenía cinco panes *de cebada y pescado seco (opsarion).* Nada inverosímil hay en estos detalles, pero el «muchacho» y los «panes de cebada» recuerdan el relato de 2 Re 4,42 sobre Eliseo. Recordemos que el NT establece un paralelismo entre Jesús y las dos figuras, relacionadas entre sí, de Elías y Eliseo. Bultmann, 157[3], pone en duda la conexión entre el relato de Juan y el de 2 Re, pero los paralelos no dejan de ser llamativos. Un hombre se acerca a Eliseo llevando doce *panes de cebada* (una de las cuatro veces que «de cebada» se usa en forma de adjetivo en los LXX). Eliseo dice: «Dalos a los hombres para que coman.» Se halla presente un sirviente (llamado aquí *leitourgos,* pero designado como *paidarion* cinco versículos antes, aparte de que es la forma en que habitualmente se alude a él; cf. nota al v. 9). El sirviente pregunta: «¿Cómo voy a servir esto a cien hombres?» (una pregunta semejante a la del v. 9 de Juan). Eliseo repite la orden de que se distribuya el pan a los hombres, y comen todos ellos y aún sobra algo.

Daube, 42, y Gärtner, 21, proponen otro trasfondo para la mención joánica de los panes de cebada. En Rut 2,14 ofrece Booz a Rut un poco de grano tostado para comer; comió la mujer hasta quedar satisfecha y aún le sobró un poco. Aunque se suele interpretar este grano como trigo, lo cierto es que el episodio sucede durante la siega de la cebada; los mencionados investigadores sugieren que en realidad se alude a pan de cebada. El alcance teológico se apoyaría en la interpretación rabínica de la escena de Rut como una anticipación del banquete mesiánico. A nuestro entender, esta asociación con Rut es demasiado débil.

Un tercer elemento mencionado en Juan es el «pescado seco». En este caso, el término *ichthys* de la tradición sinóptica tendría mayor alcance teológico, ya que en el cristianismo primitivo (siglo II, pero quizá con raíces más antiguas) las letras de esta palabra se convirtieron en un acróstico para designar a Cristo. Como indicábamos en las notas a los vv. 9 y 5, el *opsarion* de Juan podría ser un eco de Nm 9, pero esto nos parece demasiado alambicado. Mendner afirma que esta palabra no tiene mayor importancia en Juan, pues fue introducida por el mismo redactor que añadió el cap. 21, en el que aparece, concretamente en los vv. 9, 10 y 13. Sin embargo, el argumento podría retorcerse: quien introdujera el término *opsarion* en el cap. 21 no es el mismo que lo usó en el cap. 6, pues en el primer caso se refiere a pescado recién cogido, mientras que en el segundo tiene el significado, más clásico, de alimento en conserva.

4. *Los rasgos eucarísticos de los* ‡ 11,12 y 13. Parece que en todos los relatos de la multiplicación tiene mucho peso el motivo eucarístico. Este milagro no sigue el modelo habitual de los realizados por Jesús según la tradición sinóptica (cf. nuestro estudio *The Gospel Miracles,* en BCCT 184-201), en que incluso los milagros sobre la naturaleza se tratan como actos de poder para la instauración del reino de Dios frente al dominio de Satán. Según los evangelistas, ¿por qué realiza Jesús este milagro? No parece que el motivo de la compasión pueda explicarlo todo, pues los evangelios insisten en que los discípulos no comprendieron todo el alcance de la multiplicación (Mc 6,52; 8,14-21), y si el motivo hubiera sido únicamente la compasión no les hubiera resultado tan difícil entenderlo. Según esto, incluso en la tradición sinóptica parece que este milagro se aproxima al concepto de milagro como signo, como algo cuya finalidad es ilustrar a quienes lo presenciaban acerca de la persona de Jesús. Es muy posible que los evangelistas sinópticos lo entendieran como un signo mesiánico que venía a dar cumplimiento a las promesas del AT en el sentido de que en aquellos días alimentaría Dios a su pueblo con abundancia (cf. nota al v. 12). Por ejemplo, al prometer a los exiliados de Babilonia un nuevo éxodo, el Déutero-Isaías (49,9ss) se hace eco de las palabras del Señor: «Aún por los caminos pastarán, tendrán praderas en todas las dunas; no pasarán hambre ni sed.»

Una vez que el relato de la multiplicación se empezó a transmitir en la enseñanza tradicional de la comunidad cristiana, sus relaciones con el alimento peculiar del pueblo de Dios, la Eucaristía, fueron reconocidas en seguida. Bastará una mirada al cuadro especial en que se amplía el ‡ 11 para caer en la cuenta de los estrechos paralelos existentes en cuanto a gestos y palabras entre los relatos sinópticos I y II y las descripciones de la última cena. La explicación más plausible es que la fraseología de los relatos de la multiplicación se coloreó con los matices de las liturgias eucarísticas tan familiares en todas las comunidades. G. Boobyer, JTS 3 (1952) 161-71, se pronuncia en contra de la influencia eucarística en los relatos sinópticos de la multiplicación, pero nosotros dudamos de que los paralelos consignados en nuestro cuadro puedan explicarse de otro modo. E. Goodenough, JBL 64 (1945) 156ss, por su parte, va demasiado lejos al afirmar que el relato I de la multiplicación era la narración eucarística original. Como ejemplo final de una cierta

aura eucarística podemos mencionar el hecho de que en el arte de las catacumbas del siglo II se usaba la escena de la multiplicación para simbolizar la Eucaristía y que el epitafio de Abercio de Hierápolis, de finales del siglo II, menciona el pez *(ichthys),* que simboliza a Cristo, junto con el pan y el vino de la Eucaristía.

No es de extrañar, por consiguiente, que el relato joánico de la multiplicación presente también una cierta adaptación a la escena de la institución de la Eucaristía. Aunque Juan no consigna esta escena de la institución (cf. 6,51), no vemos razón alguna para sospechar que las Iglesias del Asia Menor, a las que es de suponer que iba dirigido el cuarto Evangelio, desconocieran una primitiva liturgia eucarística del tipo de la conservada en Pablo-Lucas y Marcos-Mateo. Las adaptaciones eucarísticas que advertimos en el relato joánico son distintas de las adaptaciones propias de los relatos sinópticos (∓ 11d), como cabría esperar si admitimos que la tradición joánica de la multiplicación es independiente. Una excepción sería ∓ 11c, donde tanto Juan como el relato sinóptico II usan *eucharistein.* En ∓ 11e aparece un rasgo joánico peculiar, consistente en que es Jesús mismo el que distribuye los panes, sobre los que antes ha hecho la acción de gracias, del mismo modo que lo hizo en la última cena (cf. nota al v. 11). Quizá también la frase joánica «cuando estuvieron hartos...» (∓ 12) sea un eco de la liturgia eucarística, pues aparece también en el relato del banquete eucarístico de la *Didaché,* en que, después de consignarse en el cap. 9 la plegaria eucarística sobre la copa y el pan, empieza 10,1 con las palabras: «cuando os hayáis saciado...».

Con mayor claridad resuena el eco eucarístico en los detalles joánicos del ∓ 13, donde Jesús dice a sus discípulos: «Recoged *[synagein]* las sobras *[klasma]* que han quedado, para que nada se pierda.» Como C. F. D. Moule, A *note on Didaché ix* 4: JTS 6 (1955) 240-43, ha señalado, Juan se aproxima mucho a la plegaria de la *Didaché* sobre el pan: «En cuanto al pan fraccionado *[klasma],* Te damos gracias *[eucharistein],* Padre nuestro... Como este pan fraccionado estaba disperso *por los montes,* pero fue recogido *[synagein]* y se hizo uno, que tu Iglesia sea recogida de los cuatro ángulos de la tierra en tu reino.» Aparte de los notorios paralelos con Juan en el uso de *klasma, eucharistein, synagein* (el último de los cuales es peculiar del relato joánico de la multiplicación), nótese también que sólo Juan insiste en que la multiplicación tuvo lugar en un monte y que también únicamente en Juan se menciona el tema de Jesús como rey (v. 15). El versículo de la *Didaché* que acabamos de citar también tiene paralelos en Jn 11,52.

Siguiendo con nuestro estudio de los detalles eucarísticos de Juan en el ∓ 13, advertimos que algunos investigadores ven asimismo un eco eucarístico en la frase «... para que nada se pierda». Piensan a propósito de ella en el cuidado con que eran tratados los fragmentos eucarísticos en la primitiva Iglesia. Sin embargo, puede tratarse simplemente de una preparación del v. 27, en que Jesús dice que el pueblo no entendió correctamente el milagro de los panes: tienen que esforzarse por lograr el alimento que dura hasta la vida eterna, no por *el alimento que se corrompe.* Es posible que Juan quiera insistir en que incluso el pan multiplicado milagrosamente puede llegar a corromperse. Barrett, 231, ve otro posible significado, concretamente que se trata de una alusión poética a la reunión de los discípulos para que no se pierdan. Este tema aparece en 17,12, y la *Didaché,* en el pasaje antes citado, utiliza la recogida de los fragmentos eucarísticos como un símbolo de la reunión de la Iglesia. Los doce cestos como símbolo de los doce apóstoles, cada uno de los cuales hace su recogida para Cristo, es otro de los significados propuestos. Hemos de mencionar aún otra *posible* alusión eucarística, concretamente el hecho de que en la primitiva Iglesia se usaba pan de cebada para celebrar la Eucaristía (cf. J. McHugh, VD 39 [1961] 222-39).

En consecuencia, aunque no podamos estar absolutamente seguros acerca de cada uno de los detalles, de lo que no cabe duda es del colorido eucarístico que presenta el relato joánico de la multiplicación. No podríamos decidir, en cambio, si el relato joánico es más intensamente eucarístico que el sinóptico. Los elementos eucarísticos que presentan los distintos relatos de la multiplicación vienen a ser los mismos en cuanto al número, aunque difieran los detalles. El hecho de que todas las tradiciones muestren un colorido eucarístico significa que en la predicación tradicional se advirtió muy pronto el parentesco existente entre la multiplicación y la acción realizada en la última cena. No es ni mucho menos imposible que fuera ya el mismo Jesús el que estableció la relación entre el episodio en que fue milagrosamente saciada una multitud y la institución de la eucaristía (todo ello sucedido en un contexto pascual) mediante una semejanza intencionada en el esquema de sus acciones. La importancia de estas observaciones quedará patente cuando tratemos sobre la pretensión de Bultmann en el sentido de que únicamente la adición de los vv. 51-59 introdujo el motivo eucarístico en el cap. 6 de Juan. Más cierto parece que la adición de esos versículos sirvió para acentuar el matiz eucarístico que ya estaba allí.

5. *La conclusión de la escena en los vv. 14-15.* Según el relato sinóptico I, Jesús obliga a sus discípulos a embarcarse en dirección a la otra orilla del lago; a continuación despide a la multitud y marcha él solo al monte para orar (la secuencia que presenta el relato II es de menor importancia, ya que la siguiente escena de Juan, Jesús caminando sobre las aguas, está más cerca del relato I). No se consigna ningún motivo para despedir tan de repente a la multitud ni para enviar a los discípulos a la otra orilla.

Pero en Juan hay un motivo para esta conducta desconcertante: el peligro de una manifestación política por parte de la multitud. Pero esta información, contenida en los vv. 14-15, no deja de plantear dificultades. En los vv. 25ss resulta que Jesús vuelve a encontrarse con la misma muchedumbre al día siguiente. No sólo no se produce entonces ninguna alusión al tema de hacerle rey, sino que la multitud evidencia las dudas que alberga con respecto a Jesús. Podríamos aducir que se trata de un ejemplo más de la versatilidad de las multitudes, pero la ilación resulta difícil. Más aún, si en el v. 14 leemos el plural «signos», resultará que los vv. 14-15 sólo muy débilmente pueden referirse a la multiplicación de los panes; en realidad constituirían una referencia a todos los milagros del ministerio en Galilea.

Aunque los sinópticos no narran los sucesos consignados en los vv. 14-15 de Juan, contienen datos que nos ayudan a valorar estos versículos. El cap. 6 de Marcos, que contiene el relato I de la multiplicación, señala una de las divisiones importantes de este evangelio. Al principio de este capítulo es rechazado Jesús en Nazaret. A esto se añade el relato de la muerte de Juan Bautista por orden de Herodes. Estas dos cuestiones, la última de las cuales parece indicar que sobre Jesús pesaba una amenaza, le inducen a poner fin a su ministerio en Galilea y retirarse del territorio de Herodes. La razón de que Herodes constituyera una amenaza para Jesús aparece clara en Josefo, *Ant.*, XVIII,5,2; 118: «Herodes temía que la gran influencia que Juan [Bautista] tenía sobre el pueblo pudiera dar a éste la fuerza y aún el deseo de provocar una rebelión.» Si Jesús seguía atrayéndose grandes multitudes de galileos, muy bien podía convertirse en el siguiente blanco de la ira de Herodes. En este ambiente, por tanto, sitúa Marcos su primer relato de la multiplicación, y ello nos advierte que muy bien puede estar en lo cierto Juan al atribuir una reacción política a las multitudes en el v. 14 y una profunda desconfianza, con el temor consiguiente ante tal reacción, por parte de Jesús en el v. 15.

En las notas ya hemos indicado que la realización de signos y la aclamación de Jesús como «el Profeta» de los vv. 14-15 no están del todo claras y pueden recibir diversas explicaciones. Dodd, *Tradición*, 220, indica que en casi todos los relatos de Josefo sobre los levantamientos políticos del siglo I, dirigidos por supuestos libertadores (por ejemplo, Teudas, el Egipcio, etc.), aparecen los temas de la realización de signos y del profeta. Con esto tenemos una nueva confirmación de que Juan está en lo cierto al atribuir un tono político al comportamiento del pueblo.

Por tanto, e independientemente de que los vv. 14-15 formaran o no parte en todo momento de la escena de la multiplicación, creemos que en estos versículos nos ha transmitido Juan una información histórica correcta. El ministerio en Galilea con sus milagros, de los que la multiplicación viene a ser el punto culminante (tanto en Juan como en Marcos es el último milagro del ministerio en Galilea), provocó una oleada de fervor popular que amenazaba con degenerar en un levantamiento que hubiera dado a las autoridades, religiosas y seculares, la oportunidad de detener legalmente a Jesús. La antigüedad de esta información joánica estaría avalada por la tendencia contraria de todos los evangelios a suprimir cuanto pudiera prestar algún apoyo a la acusación judía de que Jesús era un personaje peligroso desde el punto de vista político. Si Juan se escribió hacia finales del siglo I, cuando la persecución romana de los cristianos bajo Domiciano era ya una realidad patente, parece que no cabe hablar de que haya sido inventada la información contenida en los vv. 14-15.

Finalmente, hemos de advertir que los vv. 14-15 cumplen un importante cometido dentro del esquema del cap. 6. La reacción crasa de los galileos ante los signos abre el camino al profundo malentendido que se produce en torno a la multiplicación y ante todo el discurso del pan de vida, que veremos en los vv. 26ss.

Hemos analizado ya todos los detalles peculiares del relato joánico de la multiplicación. Como hemos visto, algunos pueden explicarse como debidos a la perspectiva teológica del evangelista. En general, sin embargo, esos detalles, si se entienden correctamente, no presentan nada que los haga menos plausibles o que vaya en contra del valor independiente de la tradición joánica.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la de todo el cap. 6, al final del n.º 26.]

21. *JESÚS EN LA FIESTA DE PASCUA. CAMINA SOBRE EL LAGO DE GALILEA* (6,16-21)

6 [16]Al atardecer bajaron los discípulos al lago. [17]Se embarcaron y empezaron a atravesar el lago rumbo a Cafarnaún. Era ya noche cerrada y todavía Jesús no los había alcanzado; [18]soplaba además un fuerte viento y el lago se iba encrespando. [19]Habían remado unos cinco o seis kilómetros cuando vieron a Jesús que andaba por el lago acercándose a la barca, y se asustaron; [20] pero él les dijo: «Soy yo, no tengáis miedo». [21]Quisieron entonces cogerlo a bordo, pero la barca tocó tierra en seguida en el sitio a donde iban.

19: *vieron;* 20: *dijo.* En presente histórico.

NOTAS

6,16. *Al atardecer.* Quizá se quiera indicar una hora no muy tardía, pues en el v. 17 se daría a entender que no cayó la oscuridad hasta que ya se encontraban adentrados en el lago.

al lago. O «a la orilla del lago». La misma expresión griega se utiliza en 21,1: «Jesús se apareció a los discípulos *junto al lago* de Tiberíades.» En este pasaje se dice que estaba en la orilla.

17. *Se embarcaron.* Literalmente, «subieron a *una* barca». Como Marcos y Mateo habían hablado de una barca al principio del relato sinóptico I, en este lugar dicen *«la* barca»; los manuscritos griegos tardíos introducen también en Juan el artículo.

empezaron a atravesar. En el original se usa un imperfecto, probablemente con valor conativo (BDF § 326).

todavía Jesús no los había alcanzado. Todo indica que ya se han adentrado en el lago; ¿cómo, pues, iba a alcanzarlos Jesús? Posiblemente remaban junto a la orilla, a la espera de Jesús. Bultmann, 159, considera este inciso obra de un redactor, pues los discípulos no tenían por qué esperar a Jesús una vez que se habían embarcado. Wikenhauser, 121, cree que con esta frase se expresa la razón de que se embarcaran, de forma que la segunda mitad del v. 17 sería un paréntesis para explicar la primera.

18. *además.* La ilativa griega *te,* de matiz fuerte, no es frecuente en Juan.

19. *cinco o seis kilómetros.* Literalmente, «25 ó 30 estadios». Josefo, *Guerra,* III,10,7; 506, da las medidas del «Lago de Gennesar»: 40 estadios de ancho por 140 de largo; en la actualidad, estas medidas se han reducido a 61 por 109 estadios. Mc 6,47 menciona que la barca se encontraba «en medio del lago». Si hemos de tomar este dato al pie de la letra, significaría que la barca se hallaba a 20-30 estadios de la orilla, distancia que concuerda con la información de Juan. Pero la expresión de Marcos significa simplemente que la barca se hallaba «en el Lago», pues en Mc 6,47 se dice también que Jesús podía verlos desde la orilla.

vieron. En presente histórico. ¿Indicio de que esta tradición arranca de un testigo presencial?

por el lago. Se usa la misma expresión griega que en el v. 16 para decir «al lago» (allí, *epi* con acusativo; aquí con genitivo). Bernard I, 186, sugiere que significa «junto a la orilla» y que el relato joánico no contenía originalmente ningún elemento milagroso, pero en tal caso no se ve bien a qué viene esta narración. Por otra parte, en 6,25 se supone que Jesús ha cruzado el lago de manera inesperada. Mc 6,49 emplea la misma expresión vaga que Juan, pero el empleo de la preposición con acusativo en Mt 14,25 indica claramente que el primer evangelista pensaba que Jesús caminaba sobre el agua.

20. *Soy yo.* Sobre *egō eimi,* cf. Apén. IV. Aquí se trata de un caso ambiguo en que no es posible asegurar si se emplea intencionadamente una fórmula divina.

no tengáis miedo. La VS^{cur} lo omite; podría tratarse de una adición redaccional a la vista de la tradición sinóptica.

21. *Quisieron.* El mismo verbo se emplea en 7,44 y 16,19, y siempre indica un deseo no realizado, pero en 1,43 y 5,35 se refiere a un deseo que se cumple. Juan no deja claro si Jesús subió o no a la barca. Torrey sugirió que las consonantes radicales arameas *b'w* fueron mal interpretadas por quien tradujera Juan al griego y que el significado original era: «se alegraron mucho», pero nos parece una solución más bien a la desesperada.

la barca tocó tierra en seguida. ¿Milagrosamente?

en el sitio a donde iban. Omitido en Crisóstomo y Nonno.

COMENTARIO

Relación con el relato sinóptico

Tanto en Marcos-Mateo como en Juan (pero inexplicablemente no en Lucas) a la multiplicación de los panes para dar de comer a 5.000 hombres sigue el episodio de Jesús caminando sobre el lago. En la narración sinóptica este relato va íntimamente unido a lo que le precede y viene a ser el final de la escena de la multiplicación; lo que sigue a este episodio de caminar sobre el lago es simplemente una serie de incidentes sin aparente conexión. Los vv. 14-15 constituyen en Juan la conclusión de la escena de la multiplicación, por lo que el episodio de caminar sobre el lago tiene más bien el aspecto de una narración independiente que sirve de transición entre la multiplicación y la escena que tiene lugar al día siguiente, cuando la multitud se acerca a Jesús y escucha el discurso del pan de vida. Si el cuarto evangelista fuera simplemente un artista creador, le hubiera resultado mucho más sencillo haber colocado el discurso a continuación del milagro de la multiplicación; esto nos hace pensar que el hecho de incluir el episodio de Jesús caminando sobre el lago se debe a que estaba condicionado por una tradición anterior en que ya aparecían juntos la multiplicación y el episodio de caminar sobre el lago.

Al comparar los relatos sinóptico y joánico, se advierte inmediatamente que hay muchas más semejanzas de vocabulario aquí que en los relatos de la multiplicación, por ejemplo: *al atardecer, se embarcaron, barca, cruzar, lago, viento, remar, estadios, andar por el* lago, *«soy yo, no tengáis miedo»*. Por supuesto, muchas de estas semejanzas se dan en cuanto a los términos náuticos, y no es posible narrar una historia que sucede en el mar sin utilizar un vocabulario náutico.

Pero también hay diferencias, y tan llamativas que Crisóstomo *(In Jo.,* XLIII,1; PG 59,246) llegó a pensar que los sinópticos y Juan narraban dos episodios distintos. En general, el relato de Juan es el más breve. La narración se hace más bien desde el punto de vista de los discípulos, que aguardan la llegada de Jesús, mientras que lo sinópticos se sitúan en la perspectiva de Jesús, que se queda solo en tierra y desde allí ve los apuros de los discípulos, etc. El elemento maravilloso destaca más en el relato sinóptico, especialmente en Mateo (cf. nota al v. 19) en que Jesús cruza el mar para llegar a una barca que se encuentra a muchos estadios de la orilla. También calma Jesús la tempestad en el relato sinóptico, con gran asombro de los discípulos.

Haciendo una comparación más detallada, podemos señalar:

Escenario:

Sin.: Jesús manda a los discípulos que se embarquen mientras él despide a la multitud y se queda para orar en el monte.

Jn: Jesús se ha retirado de la multitud y se dirige al monte. Los discípulos se acercan a la orilla y se embarcan por su propia iniciativa.

Momento:

Sin.: Cuando cae la tarde ya se han adentrado en el lago, a pesar de que Mt 14,15 fija la hora de la multiplicación al atardecer (Mc 6,35, cuando la hora iba ya muy avanzada). Los dos evangelios dicen que Jesús llegó junto a los discípulos a la cuarta vela de la noche (las 3 de la madrugada).

Jn: Al atardecer se acercan a la orilla. Se hace de noche probablemente cuando ya se han embarcado (cf. nota al v. 17); Jesús llega junto a ellos después de que ya han remado una buena distancia.

Tiempo:

Sin.: Tienen el viento de frente. Mateo añade que son azotados por las olas y Marcos indica que reman inútilmente.

Jn: Sopla un fuerte viento; el mar se va encrespando.

Situación:

Sin.: Marcos indica que se han adentrado en el lago, pero que Jesús puede verles desde tierra. Mateo dice que se encuentran ya a muchos estadios de la orilla.

Jn: Han remado ya 25 ó 30 estadios, pero no se especifica a qué distancia se encuentran de la orilla:

Llegada de Jesús:

Sin.: Camina sobre el lago; Marcos añade que hace intención de pasar de largo.

Jn: No está claro si le ven caminando sobre el lago o en la orilla.

Reacción:

Sin.: Piensan que es un fantasma y se aterrorizan. Jesús les tranquiliza: «Soy yo, no tengáis miedo.»

Jn: Se asustan, pero Jesús les tranquiliza: «Soy yo, no tengáis miedo».

Conclusión:

Mt solo: El relato de Pedro caminando sobre las aguas al encuentro de Jesús.

Sin.: Jesús sube a la barca y se calma el viento. Mateo añade que los discípulos adoran a Jesús y le dan el título de Hijo de Dios.

Jn: No está claro si Jesús sube a la barca; la barca toca tierra en seguida y quizá milagrosamente.

Al sopesar uno por uno estos detalles, nos encontramos en una situación desacostumbrada. Es evidente que el relato de Juan tiene títulos para ser considerado el más primitivo. Su brevedad y su lenguaje nada insistente sobre el elemento milagroso resultan prácticamente imposibles de explicar en términos de una alteración deliberada del relato de Marcos. Más bien parece que en la forma que el relato adopta en Marcos se han introducido elementos de otras narraciones, por ejemplo la de la tempestad calmada (Mc 4,35-41). Este proceso de combinación de elementos diversos resulta aún más patente en la forma del relato de Mateo, donde se introduce una profesión de fe semejante a la que en otro pasaje se atribuye a Pedro (Mt 16,16), y en que también aparece el incidente de Pedro tratando de acercarse a Jesús sobre las aguas del lago. Podemos comparar esto último con el relato postresurreccional sobre Pedro en Jn 21,7; en efecto, según indica Dodd, en el relato de Pedro caminando sobre la aguas del lago hay elementos muy consonantes con la forma literaria de la narración postresurreccional (*The Appearances of the Risen Christ,* en D. E. Nineham [ed.], *Studies in the Gospel* [Oxford 1957] 23-24). El relato joánico de Jesús caminando sobre el lago, por consiguiente, parece representar una forma relativamente poco desarrollada de este episodio.

Significado de la escena

En la versión de Marcos-Mateo, en que Jesús calma las aguas encrespadas del lago y sube a la barca, este relato de milagro tiene el aspecto de un milagro de la naturaleza, en que son rescatados los discípulos. En Juan, sin embargo, al faltar aquellos elementos, la sustancia del milagro tiene un significado notablemente distinto. (Suponemos que el evangelista trata de narrar un verdadero milagro; cf. nota al v. 19.) La explicación más plausible es que Juan trata la escena como una epifanía divina centrada en torno a la expresión *ego eimi* del v. 20. Teniendo en cuenta que esta expresión aparece en las formas sinóptica y joánica del relato, puede asegurarse que pertenece a la forma primitiva de la tradición. Pero el cuarto evangelista ha tomado esta expresión, neutral en sí misma (cf. Apénd. IV), y lo ha convertido en «leitmotiv» de su evangelio como forma del nombre divino que el Padre ha otorgado a Jesús y con la que éste se identifica. Es probable que en la forma primitiva del relato se tratase de un milagro en que se manifestaba la majestad de Jesús, algo parecido a la transfiguración. La importancia que en el resto del evangelio atribuye Juan al *ego eimi* parece dar a este relato un sentido más definido, es decir, que la majestad de Jesús es tal que le permite ostentar el nombre *divino.* La forma del relato parece haber adoptado en Mateo una orientación semejante, pero independientemente, como lo atestigua la adoración que los discípulos rinden a Jesús y el hecho de que le confiesan Hijo de Dios.

¿Qué relación guarda este milagro con la multiplicación y el resto del capítulo? Hasta cierto punto lo utiliza el evangelista como un correctivo a la reacción inadecuada de la multitud ante la multiplicación. Aquellas gentes, impresionadas por el carácter milagroso del signo, se disponían a aclamar a Jesús como mesías político. Pero Jesús es mucho más que eso y no puede quedar limitado por lo que significan unos títulos como los de «el Profeta» o «rey». El hecho de caminar sobre las aguas es un signo que se encarga de interpretar el mismo Jesús, y lo hace mediante la expresión única del nombre divino «yo soy».

¿Habrá también un simbolismo pascual en el hecho de caminar sobre las aguas, por vía de alusión al paso del Mar Rojo durante el éxodo? (Con ello encajaría el milagro perfectamente en el contexto general del cap. 6.) La *Haggadah* pascual, la narración litúrgica que se recitaba durante la cena de Pascua, tal como la conocemos en la forma correspondiente a una época ligeramente posterior, relaciona estrechamente el paso del Mar Rojo y el don del maná. El segundo tema aparece en 6,31, por lo que no resulta imposible que Juan quiera hacer la misma asociación. Más adelante se verá que Jn 6,31 parece recordar Sal 78,24. Este mismo salmo se refiere en el v. 13 al paso del mar por los israelitas. Si entendemos la escena joánica como una epifanía divina, advertimos que el midrash Mekilta sobre Éxodo (citado por Gärtner,

17) indica que Dios se hizo un camino a través del mar, por donde el hombre no era capaz de abrirse paso. Gärtner, 28, relaciona la fórmula *egō eimi* con la acción divina de liberar a Israel de Egipto; en la *Haggadah* pascual se insiste en la fórmula «*yo soy* el Señor» de Éx 12,12.

En Sal 77,19, al describir poéticamente el paso del Mar Rojo durante el éxodo, se dice de Dios que «tu camino estaba *sobre [o en] el mar;* tu sendero estaba sobre las muchas aguas; pero no se veían tus huellas». Se trata de un eco de una descripción más general de Yahvé, al que Sal 29,3 describe como «el Señor sobre las muchas aguas». Aileen Guilding (cf. *infra,* p. 553) indica que una de las lecturas sinagogales *(haphtarah)* del ciclo pascual era Is 51,6-16, en que hay alusiones a cómo los redimidos pasan por encima de las profundidades del mar (v. 10) y se dice que el Señor agita el mar y hace que bramen sus olas (15); por otra parte, el v. 12 es uno de los más importantes pasajes *egō eimi* del AT. Quizá el conjunto más importante de paralelos entre Jn 6 y el AT haya de buscarse en Sal 107; en los vv. 4-5 se nos habla del pueblo que andaba errante y hambriento por las soledades desiertas; en el v. 9 se dice que el Señor sacia a aquellos hambrientos (cf. el *empimplasthai* de Juan) de bienes; en el v. 23 aparecen algunos que descienden en sus barcos a las profundidades del mar; en el v. 25 aparece el Señor levantando un viento tempestuoso que encrespa las olas del mar; en los vv. 27-28 gritan los atribulados al Señor; en los vv. 28-30 los salva el Señor calmando el mar y llevándolos a puerto seguro.

Hay, por consiguiente, pasajes del AT, sobre todo los relacionados con el éxodo, que nos ayudan a explicar cómo el pasaje de Jesús caminando sobre las aguas del lago puede encajar perfectamente en el trasfondo pascual del cap. 6 de Juan, por lo que se mantuvo en relación estrecha con la multiplicación. Es difícil, por supuesto, probar que el evangelista pensaba en cualquiera de estos pasajes en particular, pero en conjunto son lo bastante numerosos como para que resulte plausible la idea de que su intención era que el milagro reflejara el simbolismo general del paso del mar durante el éxodo y la prerrogativa que se atribuía a Yahvé de abrirse su camino sobre o en las aguas.

[La bibliografía de esta sección se incluye en la correspondiente a todo el cap. 6, al final del n.° 26.]

22. *JESÚS EN LA FIESTA DE LA PASCUA. LA MUCHEDUMBRE ACUDE A JESÚS* (6,22-24)*

Transición al discurso del pan de vida

6 [22]Al día siguiente la gente que se había quedado al otro lado del lago notó que allí no había habido más que una barca y que Jesús no se había embarcado con sus discípulos; éstos se habían marchado solos. [23]Entre tanto, unas barcas de Tiberíades atracaron cerca del sitio donde habían comido el pan [cuando el Señor pronunció la acción de gracias]. [24]Al ver la gente que ni Jesús ni los discípulos estaban allí, se embarcaron y fueron a Cafarnaún en busca de Jesús.

NOTAS

6,22. *Al día siguiente. No* ha de tomarse necesariamente como una indicación cronológica, sino que, a semejanza de los «días» del cap. 1, pudo utilizarse simplemente para unificar la estructura literaria del capítulo.

notó. Tal como va redactada, esta afirmación resulta ilógica. Lo que se quiere dar a entender es que al día siguiente recordaron que *el día anterior* habían visto allí una sola barca.

barca. Ploiarion, literalmente, «barquilla», es un diminutivo de *ploion,* pero resulta dudoso si con este diminutivo se solía designar un tipo especial de barca, como cree Boismard I, 188. En los vv. 17, 19 y *21* se ha usado *ploion* para designar la barca utilizada por los discípulos. Si *ploiarion* describe la misma barca, ¿indicará la diferencia de términos que en los vv. *22-24* ha intervenido una mano distinta de la de Juan? Los testimonios textuales acerca del v. *22* varían entre *ploiarion y ploion;* la segunda lectura delata un deseo de

* Hay un gran número de variantes textuales en estos pocos versículos. El Códice Sinaítico (mano original) presenta una forma notablemente distinta del texto, y aún hay otras variantes en el *Diatessaron,* Crisóstomo y las versiones primitivas. Estudio completo de este problema en Boismard, RB 60 (1953) 359-70.

armonización por parte de los copistas. Después de «barca» añaden algunos manuscritos del texto occidental y el Sinaítico, con intención de aclarar la frase, «la misma en que los discípulos de Jesús se habían embarcado».

23. *Tiberíades cerca del lugar.* Los mejores testigos textuales parecen dar a entender que las barcas llegaron de Tiberíades y se dirigieron a un lugar próximo al de la multiplicación (una manera de expresarse un tanto dura), pero otros testigos dicen: «Tiberíades, que estaba cerca del lugar...» Esta segunda lectura fija el lugar de la multiplicación en las inmediaciones de Tiberíades (cf. nota al v. 1).

[*cuando el Señor pronunció la acción de gracias*]. Esta frase no aparece en Beza, VL ni VS. El uso absoluto de *eucharistein* tiene aquí un valor casi litúrgico, mientras que la expresión «el Señor» no es joánica. Algunos manuscritos de la Vulgata presentan a la multitud dando gracias en vez de Jesús.

24. *se embarcaron.* Literalmente, «subieron a las barcas» (que habían llegado de Tiberíades).

COMENTARIO

Las variantes textuales que presentan estos versículos sugieren que tras ellos hay una complicada historia. Boismard propone que el texto que hemos adoptado amalgama dos tradiciones textuales distintas. En una de ellas aparece una multitud que ha permanecido con Jesús durante el tiempo de la multiplicación; en la otra, la multitud está formada por gente que se halla cerca del lugar en que los discípulos tomaron tierra después de cruzar el lago durante la tormenta. (En apoyo de la segunda interpretación de la multitud hay que mencionar que según algunos manuscritos coptos y etiópicos, los discípulos y la gente van juntos a Cafarnaún.) Boismard indica que en los versículos siguientes parece mantenerse esta misma confusión acerca de la multitud. En los vv. 26-27 habla Jesús a una multitud que ha comido con él el día anterior; en los vv. 30-31 pide un signo la multitud, como si nunca hubieran visto ninguno (compárese con el v. 14!) y le exigen que imite el signo del maná dándoles pan.

Si admitimos que hay cierta confusión en el texto de los vv. 22-24, ¿qué valor tiene este pasaje como tradición histórica? En la tradición sinóptica no hay ningún paralelo verdadero. En el relato sinóptico I, cuando toman tierra Jesús y sus discípulos, se encuentran en Genesaret (Mc 6,53; Mt 14,34). La gente de la región reconoce a Jesús y le llevan sus enfermos para que los cure. Según el relato II, Jesús y sus discípulos se dirigen en barca a Dalmanuta/Magadán (Mc 8,10; Mt 15,39: una confusión geográfica, a menos que se trate de una forma alterada de Magdala, cerca de Genesaret); y cuando toma tierra, al parecer, los fariseos se le acercan reclamándole un signo. Pero en ninguno de los dos casos sigue a Jesús la multitud que presenció la multiplicación. Si en el relato joánico se insinúa que aparece una nueva multitud en el lugar en que desembarca Jesús, puede ser debido a un paralelismo con el relato sinóptico I.

Los detalles narrados en Juan resultan difíciles de interpretar. ¿Habremos de pensar que cinco mil hombres cruzaron el lago en barcas para encontrarse con Jesús? Si la multiplicación tuvo lugar cerca de Tiberíades (cf. notas a los vv. 23 y 1), no resultará difícil explicar la presencia de unas barcas de Tiberíades; pero si el acontecimiento tuvo lugar en Betsaida o en la orilla de Transjordania, surge una dificultad. Bultmann, 160, piensa que en el relato la multitud se encontraba originalmente en Cafarnaún, pero que el evangelista confundió esta multitud con la que presenció la multiplicación y que por ello hubo de inventarse un medio para transportar a la segunda multitud hasta Cafarnaún. Pero si realmente el evangelista está inventando una información, ¿por qué introduce Tiberíades? La introducción de unas barcas procedentes de Cafarnaún hubiera sido la solución obvia. No parece fácil, por consiguiente, resolver las dificultades que todo esto implica. Podemos hacer un intento hasta cierto punto plausible de armonización: la multiplicación tuvo lugar cerca de Tiberíades; al día siguiente, unas barcas de Tiberíades tomaron a algunos de los que habían presenciado la multiplicación y los llevaron a Cafarnaún, y fue este grupo al que se dirigió Jesús en los vv. 26-27; pero también había gente de Cafarnaún que se había juntado allí para ver a Jesús, y fue esta mezcla de gente la que habló a Jesús en los vv. 30-31. O también cabría imaginar que se han combinado dos escenas distintas: una que siguió a la multiplicación, en la que intervendría gente que había presenciado este signo, y otra que era una introducción al discurso del pan de vida y en la que intervendría gente reunida en la sinagoga de Cafarnaún; la redacción dura de los vv. 22ss reflejaría precisamente este intento de conjuntar las dos escenas.

Hemos de advertir que en los vv. 22-24 hay una profundización de los motivos teológicos que aparecían en la escena de la multiplicación. Si fuera original la frase que hemos puesto entre corchetes en el v. 23,

resultaría que el hecho de que el Señor pronunciara la acción de gracias se ha vuelto muy importante, y vendría a subrayar la interpretación eucarística *(eucharistein)* de la escena. Ya no se habla de panes (en plural), sino del pan, lo que parece una vez más una concesión al lenguaje eucarístico del NT.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la de todo el cap 6, al final del n.º 26.]

23. *JESÚS EN LA FIESTA DE LA PASCUA. PREFACIO AL DISCURSO SOBRE EL PAN DE VIDA* (6,25-34)

6 25Lo encontraron en la orilla del lago y le preguntaron:
«Maestro, ¿cuándo has venido?» 26Jesús les contestó:
«Sí, os lo aseguro:
No me buscáis porque hayáis visto signos,
sino porque habéis comido pan hasta saciaros.
27No trabajéis por el alimento que se acaba,
sino por el que dura para una vida sin término,
el que os dará el Hijo del Hombre,
porque es a él a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello.»
28Le preguntaron: «Y ¿qué obras tenemos que hacer para trabajar en lo que Dios quiere?»
29Respondió Jesús:
«La obra que Dios quiere es ésta: que tengáis fe en su enviado.»
30Le replicaron: «Y ¿qué signo realizas tú para que viéndolo creamos? ¿Cuál es tu obra? 31Nuestros padres comieron el maná en el desierto; así está escrito: "Les dio a comer pan del cielo".»
32Entonces Jesús les repuso:
«Pues sí, os lo aseguro:
No fue Moisés quien os dio el pan del cielo;
no, es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo,
33porque el pan de Dios es el que baja del cielo y va dando vida al mundo.»
34Entonces le dijeron: «Señor, danos siempre pan de ése.»

NOTAS

6,25. *en la orilla del lago.* Literalmente, «al otro lado del mar». El lugar en que lo encontraron es Cafarnaún (vv. 24, 59), en la orilla norte del lago,

ligeramente hacia el oeste. La descripción contenida en este versículo parece favorecer a la orilla oriental como lugar de la multiplicación, en vez de Tiberíades, que se encuentra en la orilla occidental; sin embargo, no es imposible que «al otro lado del mar» indique un viaje desde Tiberíades a Cafarnaún.

Maestro. Nicodemo se dirigió a Jesús con este título en 3,2, cuando se presentó como portavoz de cuantos en Jerusalén se habían sentido impresionados por los signos que realizaba Jesús (2,23); la situación después del incidente del v. 14, es aquí muy parecida. El título refleja una actitud *general* con respecto a Jesús como maestro, pues en el relato joánico Jesús no ha pronunciado ninguna enseñanza, a diferencia de lo que ocurre en el relato de Marcos (cf. cuadro de la sección número 20, *supra,* + 3); cf., sin embargo, nota al v. 3: «se sentó».

¿cuándo has venido? Literalmente, «¿cuándo has estado aquí?», una pregunta que combina las ideas de «¿cuando has llegado?» y «¿cuánto tiempo llevas aquí?».

26. *no me buscáis.* Se recoge aquí el tema del v. 24.

hasta saciaros. Chortazesthai; cf. nota al v. 12, «cuando quedaron satisfechos».

27. *No trabajéis.* No tiene el sentido de que cualquier don eterno pueda ser alcanzado en virtud del esfuerzo humano; más bien se indica que es preciso disponerse para recibirlo. BAG, bajo el epígrafe *ergazesthai* 2e (p. 307), sugiere el significado de «digerir, asimilar», pero ello resulta dudoso a la vista del juego de «trabajar» en los versículos que siguen inmediatamente.

alimento que se acaba. Puede haber aquí un eco del v. 12, donde se dice que se recogieron las sobras para que nada se perdiese. Ignacio refleja posiblemente la *idea* del v. 27 en *Romanos,* 7,3: «No tengo gusto por el alimento corruptible... Deseo el "pan de Dios", que es la carne de Jesucristo... y como bebida deseo su sangre, que es amor imperecedero.» La segunda parte de la cita nos recuerda Jn 6,53ss.

el que dura... sin término. Aparece aquí un verbo favorito de Juan, *menein* (cf. Apén. I:8). La idea no es que el alimento dure para siempre sino que es incorruptible porque da la vida eterna. Compárese con 4,14 «Porque ese agua se le convertirá dentro en un manantial que estará saltando para una vida sin término.»

os dará el Hijo del Hombre. En 4,14: *«Yo os daré.»* ¿Entendería la gente este término? No ocurre así con la multitud de Jerusalén en 12,34.

dará. El presente está bien atestiguado, pero P^{75} hace inclinarse la balanza decisivamente a favor del futuro. Los que rechazan el futuro lo consideran una adaptación teológica al tema de la Eucaristía, que *será* dada más tarde; sin embargo, el presente es probablemente una adaptación de los copistas en vista del v. 32.

su sello. En 3,33 se decía que al aceptar el testimonio de Jesús, el creyente ha certificado (ha puesto su sello de aprobación) que Dios es verdadero. Aquí es Dios el que marca con su sello al Hijo, no tanto a modo de aprobación, sino más bien como signo de consagración (10,36). El verbo va en aoristo, lo que hace pensar a algunos comentaristas que se refiere a una acción en concreto, como la encarnación (Spicq) o el bautismo (Bernard). Westcott sugiere que se trata de una consagración para el sacrificio. Otros piensan que el Hijo lleva en sí como un sello la imagen del Padre (Col 1,15), del mismo modo que ostenta el nombre divino. También se ha propuesto que el sello del Padre sobre Jesús es un contraste con el intento de proclamar rey a Jesús (v. 15) por parte de la multitud.

28. *hacer obras.* De esta manera se mantiene el juego de palabras del original griego. Bultmann, 162[8], no cree que se explique bien en este pasaje que las multitudes lleguen a entender las palabras de Jesús aunque sólo sea a medias, pues en el v. 34 parece que no comprenden en absoluto que está hablando de las obras de Dios.

la obra que Dios quiere. Puede significar lo que Dios espera de los hombres o la obra que Dios quiere llevar a cabo en ellos.

que tengáis fe. Es un presente de subjuntivo con valor durativo.

30. *que signo realizas tú.* El «tú» es enfático: *tú* que dices a los demás lo que tienen que hacer.

31. *maná.* El milagro del maná era considerado el mayor de cuantos realizó Moisés; los relatos básicos son los de Éx 16 y Nm 11. Josefo, *Ant.,* III,1,6; 30, habla del maná como de un «alimento divino y milagroso».

está escrito. La cita de Juan no es traducción exacta de ningún pasaje del AT. Podemos observar lo siguiente:

Éx 16,4: Haré llover panes *del cielo* sobre vosotros.
Éx 16,15: Éste es el *pan que el Señor os ha dado para comer.*
Sal 78,24: Hizo llover sobre ellos maná *para comer, y les dio el pan* del *cielo.*
Sab 16,20: Alimentaste a tu pueblo con el alimento de ángeles, y les enviaste *del cielo pan* sin trabajo.

32. *No fue Moisés.* Borgen, *Observations,* 233-34, ha demostrado que tenemos aquí un excelente ejemplo de exégesis judía típica. La multitud ha citado la Escritura: «Les dio a comer pan del cielo » Siguiendo el esquema de

la exégesis judía, el intérprete dice: «No leas ...., sino ....» Jesús, por tanto, dice: «No interpretéis *él* como referido a Moisés, ni leáis el pasado *dio;* en vez de esto, interpretad *él* como referido al Padre, y leed *da.»* La corrección de tiempos se basa en una vocalización distinta del texto hebreo, leyendo las consonantes *ntn* como *nōtēn* en vez de *nātan.* Con estos cambios indica Jesús que el AT se cumple ahora en su obra. El maná que dio Moisés no es el verdadero pan del cielo de que habla el AT, sino la doctrina de Jesús. Si recordamos que en la enseñanza rabínica el pan era un símbolo de la Torá (StB II, 483), tendremos aquí un contraste entre Moisés y Jesús, entre la Ley y la doctrina de Jesús, lo mismo que en 1,17.

dio. Los testimonios textuales se dividen entre un perfecto y un aoristo («ha dado» y «dio»). Algunos sugieren que el aoristo se debe al uso de este tiempo en el v. 31. Nótese el contraste entre el tiempo pasado (aoristo o perfecto) y el tiempo presente en el verso final del v. 32: el don del Padre ya ha comenzado y se mantendrá. La sugerencia de leer esta frase como interrogativa, formulada por Torrey («¿No os dio Moisés el pan del cielo?») parece innecesaria. Cf. comentario.

el verdadero pan. Aquí «verdadero» tiene valor enfático. Esta afirmación adquiriría un nuevo alcance si ya se había formulado la argumentación rabínica, bien atestiguada posteriormente, acerca de si el maná era verdaderamente el alimento celeste de los ángeles (StB II, 482).

33. el pan de Dios es el que baja del cielo. Los exegetas no están de acuerdo sobre si el predicado tiene o no valor personal. Es posible que se intente recoger ambos sentidos, pues la ambigüedad joánica es a veces un recurso deliberado. La gente lo toma en sentido impersonal en el v. 34, pero el matiz personal sirve de preparación a las ideas de los vv. 35ss. La expresión «que [o el que] desciende del cielo» aparece siete veces en este discurso. En el credo niceno se tomó para referirse a Jesús: «Que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo.»

COMENTARIO

La división del gran discurso sobre el pan de vida presenta numerosas dificultades. Puede decirse que cada uno de los comentaristas propone su propia división. Creemos que resultará más provechoso discutir este problema en un anexo (cf. sección núm. 25, p. 571), una vez que hayamos hecho el comentario al discurso completo.

Los vv. 25-34 vienen a ser un prefacio o introducción al discurso del pan de vida; con ello tenemos una ordenación parecida a la del cap. 5, en que los vv. 16-18 presentan el tema del extenso discurso que sigue. En el cap. 6, los vv. 25-34 no sólo sirven a este propósito, sino que al mismo tiempo vienen a establecer una conexión (un tanto artificial) entre el discurso y lo que antecede (también a semejanza de 5,16-18). Remitimos al lector al breve cuadro de paralelos secuenciales entre Juan y Marcos de la p. 500. Mc 6,34 dice que Jesús propuso su doctrina cuando realizó la multiplicación (relato I); según Juan, Jesús propone su doctrina al día siguiente. En Mc 8,14-21, después del relato II de la multiplicación, se plantea la demanda de un signo y Jesús hace unas breves observaciones acerca del pan, en las que indica que los discípulos no han sabido entender el significado de las multiplicaciones. Todos estos temas aparecen en Jn 6,25-34, pero con una relación mucho más estrecha con respecto a la multiplicación de los panes desde los puntos de vista cronológico y geográfico. Véase también el uso figurativo del pan en Mc 7,24-30 en la predicación que sigue el relato II de la multiplicación. Estos paralelos nos llevan a sospechar que si bien el discurso del pan de vida, tal como ahora lo tenemos, refleja el genio constructivo del cuarto evangelista (de modo muy parecido a cómo el sermón de la montaña refleja el genio del primer evangelista), a pesar de ello esta compuesto con elementos tomados de unos materiales tradicionales.

Los vv. 25-27

Como ya hemos dicho en nuestras observaciones sobre los vv. 14-15 y 22-24, la identificación de la multitud a la que va dirigido el discurso del pan de vida con la multitud que presenció la multiplicación ofrece numerosas dificultades. En el v. 25 ya no mira a Jesús como «el Profeta» ni se le quiere hacer rey (14-15), sino que se le da el título más modesto de «Maestro». La difícil pregunta del v. 25, «¿cuándo llegaste aquí?» (cf. nota), podría tener un significado teológico más profundo si el evangelista piensa en la cuestión de los orígenes de Jesús, que es uno de sus temas favoritos (cf. 7,28, etc.). A tenor de este tema, la mención del Hijo del Hombre y del pan que desciende *del cielo* podría constituir una respuesta teológica a la pregunta sobre cómo ha venido Jesús: es el Hijo del Hombre que ha descendido del cielo (3,13). Pero a nivel práctico parece que la pregunta se queda sin respuesta.

También en el nivel práctico resulta difícil el v. 26. ¿Cómo puede decir Jesús a la gente que no le buscan porque han visto signos, si

resulta que en los vv. 14-15 se nos dice que la gente quería llevarse a Jesús para proclamarlo rey precisamente por que habían visto los signos que había realizado? Esta dificultad es reflejo de la complicada historia redaccional subyacente a esta escena, pero al nivel teológico de la forma en que el evangelista entiende los signos no supone ninguna dificultad. El entusiasmo de los vv. 14-15 se basaba en la contemplación física del aspecto maravilloso del signo, pero sin que a ello se añadiera un conocimiento profundo de lo que el signo decía acerca de Jesús; mirar a Jesús como un rey davídico era cuestión de mera política. El v. 26 se refiere a ese conocimiento profundo del signo, en contraste con el mero hecho de haberse saciado de pan milagroso. Será preciso el extenso discurso de Jesús para explicar que la multiplicación fue un signo de su poder para dar la vida a través del pan de su doctrina y de su carne, un poder que Jesús posee porque ha descendido del cielo. La misma interpretación equivocada del pan (y de la levadura), a nivel puramente natural, aparece en Mc 8,14-21; Mt 16,5-12, pero sobre todo en Mt 16,12 se advierte claramente que Jesús ha hablado de la doctrina.

En el v. 27 saca Jesús las consecuencias de la lección en términos del conocido dualismo joánico, que opone el alimento que se acaba al alimento que dura para una vida sin término. En el cap. 5 se establecía el contraste entre el agua que apaga la sed temporalmente y el agua para la vida eterna, capaz de saciar la sed por siempre. Aunque la expresión sea joánica, estos símbolos son frecuentes en la Biblia. Is 55,1 invita a todos los sedientos a que se acerquen a las aguas y a los que no tienen dinero a que compren y coman. Esta bebida y este alimento no son del género de los que se pueden comprar con dinero, porque son la palabra de Dios que se les invita a escuchar. En Lc 12,29 leemos: «No estáis con el alma en un hilo buscando qué comer y qué beber... En cambio, buscad que él reine y eso se os dará por añadidura» que es un buen paralelo del «no trabajéis por el alimento que se acaba» joánico.

En el v. 27 identifica Jesús el alimento que dura para una vida sin término con el don del *Hijo del Hombre*. Este titulo tiene frecuentemente un alcance escatológico (cf. nota a 1,51), y su uso aquí refleja probablemente la escatología realizada joánica. Lo mismo leyendo «dará» que «da», el alimento que dura para una vida sin término es en parte un don ya presente, del mismo modo que la vida eterna es ya un don presente. Estas realidades celestes se cumplen en el ministerio de Jesús.

Los vv. 28-31

En los vv. 28ss se desarrolla un juego de palabras en torno a «trabajar», que ya se había iniciado en el v. 27; este tema parece constituir casi un motivo aislado en la extensa discusión sobre el alimento y el pan. Bultmann, 164, piensa que pertenece a un diálogo perdido sobre las obras, del que se habrían conservado algunos retazos en 8,39-41. Pero, si el discurso del pan de vida se refiere a la revelación de Jesús, como la fe es la respuesta esencial a esa revelación de Jesús, los vv. 28-29 encajan perfectamente en el prefacio del discurso, en el sentido de que presentan el contraste tradicional entre la fe y las obras. Jesús ha llevado a la multitud hacia un conocimiento más profundo que el nivel puramente superficial y material del alimento, pero la respuesta (v. 28) se formula en términos de las obras que pueden realizar. Jesús, por su parte (v. 29) insiste en la fe. Pablo y Santiago son los dos nombres del NT que asociamos con la cuestión de la fe y las obras, pero aquí tenemos la solución joánica. Conseguir la vida eterna no es cuestión de obras, como si la fe no importara nada, pero tampoco es cuestión de fe sin obras. Tener fe es más bien una obra; es ciertamente la más importante de todas las obras de Dios. Pero, como observa Bultmann, esta fe *no es una obra que realiza el hombre únicamente, sino más bien* la sumisión a la obra de Dios realizada en Jesús. Hch 16,30-31 nos presenta una escena de la vida de la primitiva Iglesia que nos ilustra la situación existencial en que tendrían pleno sentido los vv. 28-29 de Jn 6, y que podría explicar el hecho de que hayan sido consignados.

La mención de la fe hace que la multitud adopte una postura poco amistosa y que por ello empiece a poner en tela de juicio las pretensiones de Jesús (v. 30). Se le pide un signo, de manera muy parecida a como se lo reclamaron las autoridades del templo en 2,18; como ya hamos dicho, hay un paralelo sinóptico después del segundo relato de la multiplicación en Mc 8,11. El v. 31 quizá indique que la multitud reclama un signo consistente en que se le proporcione alimento milagrosamente; cf. *supra* (p. 289) la dificultad de conciliar esto con la indicación de que ésta es la misma multitud que presenció el día anterior la multiplicación. Lo importante es que la misma multitud introduce el tema del maná como un modelo del signo. Si la gente veía en Jesús al profeta semejante a Moisés, resulta perfectamente comprensible que le pidan un signo consistente en producir el maná o algo equivalente (cf. nota al v. 14).

En los documentos judíos posteriores tenemos indicios de que existía la expectativa popular de que Dios iba a producir de nuevo el maná en los tiempos finales; ello estaría relacionado con la esperanza de un nuevo éxodo. El apócrifo 2 Baruc, del siglo II d. C., dice (29,8): «El tesoro del maná descenderá otra vez de lo alto, y comerán de él en aquellos años.» El midrash Mekilta sobre Éx 16,25 dice: «No encontraréis el maná en esta edad, pero lo encontraréis en la edad futura.» El midrash Rabbah sobre Eclo 1,9 dice: «Como el primer redentor hizo que descendiera el maná, según está dicho: "Porque yo haré llover pan del cielo para vosotros" (Éx 16,4), así hará también el último redentor que descienda el maná.» El homilético midrash Tanḥuma (Beshallaḥ 21,66) tiene interés especial cuando habla del maná en tono sapiencial: «Ha sido preparado para los justos en la edad futura. Todo *el que cree* es digno de él y lo come» (citado por Hoskyns, 293-94). Veremos más adelante cómo se presenta en el discurso de Jesús el tema de la fe. Además de la general expectativa escatológica del maná, parece que éste se relacionaba especialmente con el tiempo de Pascua, de modo que la alusión al mismo en el v. 31 resulta especialmente adecuada en vistas del ambiente pascual en que Juan sitúa la escena de la multiplicación. El midrash Mekilta sobre Éx 16,1 dice que el maná cayó por primera vez el día 15.° del segundo mes, una fecha relacionada con la celebración de la Pascua por quienes no habían podido hacerlo en la fecha normal (Nm 9,11). Jos 5,10-12 dice que el maná cayó por última vez en la víspera de la Pascua. Era cada vez más intensa la convicción de que el Mesías iba a manifestarse con ocasión de una Pascua y que el maná comenzaría a caer de nuevo en la misma fecha (Gärtner, 19). Aunque todos estos textos ilustran el pasaje de Juan, hemos de insistir en que las referencias rabínicas corresponden a una época posterior y no podemos estar seguros de la importancia que el tema del maná tendría en tiempos de Jesús. Sin embargo, Dodd, *Interpretación, 336*, cita un fragmento de un oráculo sibilino que podría ser precristiano: «Los que temen a Dios heredaran la verdadera vida eterna... y banquetearán con el suave pan del estrellado cielo.»

Los vv. 32-34

Jesús asegura aquí a la multitud que sus esperanzas mesiánicas ya se han cumplido. Han citado el maná que dio Moisés, pero aquello fue tan sólo una prefiguración del verdadero pan del cielo que es la enseñanza de Jesús. No es nuevo este contraste entre el maná como alimento material y el poder de Dios para dar un alimento espiritual. Hay ya un trasfondo del mismo en Dt 8,3, donde Moisés dice al pueblo: Dios «te alimentó con el maná —que tú no conocías ni conocieron tus padres— para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios». De esta interpretación del maná se hace eco Sab 16,20 (cf. nota al v. 31), donde se habla del maná, y 16,26, donde se dice: «Para que aprendieran tus hijos queridos, Señor, que no alimenta al hombre la variedad de frutos, sino que es tu palabra quien mantiene a los que creen en ti.» Es posible que sea ésta la misma intención que delata el equilibrio de expresiones en Neh 9,20: «Les diste tu buen espíritu para instruirlos, no les quitaste de la boca tu maná, les diste agua en los momentos de sed.» Filón alegoriza sobre el maná y lo relaciona con la sabiduría. Había, por consiguiente, una base para el simbolismo al que Jesús iba a recurrir al aplicar el tema del maná o del pan del cielo a su revelación. (Por supuesto, Jesús va más allá de todo este trasfondo del AT al hablar de sí mismo como pan bajado del cielo, con lo que se identifica como revelación hecha carne.) Pero, como demuestra el v. 34, la multitud no llega a entender en absoluto el simbolismo y se queda en una idea completamente material del pan. Esta interpretación equivocada hace que Jesús inicie el gran discurso del pan de vida.

Recientemente, algunos investigadores como Gärtner y Kilmartin han visto un nuevo motivo pascual en los vv. 25-34, interpretando el esquema de preguntas y respuestas que presenta este pasaje como un eco de la *Haggadah* de la Pascua judía. Durante la liturgia de la cena pascual, cuatro niños hacían preguntas sobre el significado de lo que se estaba haciendo; Gärtner encuentra paralelos de estas cuatro preguntas en los vv. 28, 32, 42 y 52 (adviértase que el análisis de las preguntas de la *Haggadah* por Daube, 158-69, difiere algo del que propone Gärtner). Por ejemplo, en la primera pregunta de la cena, un muchacho sensato pide una explicación acerca de los mandamientos de Dios; del mismo modo, en el v. 28 pregunta la multitud por las obras que han de hacer para trabajar en lo que Dios quiere. Un niño demasiado pequeño para hacer preguntas recibe explicaciones sobre un pasaje de la Escritura; también en el v. 32 interpreta Jesús el pasaje de la Escritura en que se habla del maná. La pregunta burlona del v. 42 se equipara a la que durante la cena pascual hace el muchacho malvado. Se supone que la cuarta pregunta de la cena pascual es de carácter práctico, sobre la

vida, y que la hace un muchacho sincero; forzando un tanto la imaginación, se supone que a esta pregunta corresponde el v. 52. Esta correlación parece en conjunto artificial y rebuscada, por lo que dudamos que la armazón del discurso de Jesús se atuviera al esquema de las preguntas rituales de la cena pascual (si bien es cierto que los temas pascuales aparecen continuamente a lo largo de todo el capítulo). No necesitamos indicar que la anterior teoría ha de pasar por alto necesariamente algunas preguntas (cf. observaciones a los vv. 25 y 34) para que pueda sostenerse la identificación.

Por lo que nosotros podemos ver, el esquema de preguntas y respuestas de los vv. 25-34 es parte de la técnica del malentendido joánico. Tiene un paralelo perfecto en el cap. 4, donde no cabe hablar de influencias del rito pascual:

Jn 6	*Jn 4*
P.: 25. «Maestro, ¿cuando has venido?»	P.: 9. ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, qué soy samaritana?»
R.: 27. «No trabajéis por el alimento que se acaba.»	R.:13. «El que bebe agua de ésta vuelve a tener sed.»
P.: 30-31. «Y ¿qué signo realizas tú para que viéndolo creamos? Nuestros padres comieron el maná en el desierto.»	P.: 11-12. «¿De dónde vas a sacar agua? ¿Vas a ser tú más que nuestro padre Jacob que nos dejó este pozo, donde bebían él, sus hijos y sus ganados?»
R.: 32-33. «Es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es el que baja del cielo y va dando vida al mundo.»	R.: 14. «El que beba el agua que yo voy a dar nunca más tendrá sed: porque ese agua se le convertirá dentro en un manantial que estará saltando para una vida sin término.»
Reacción: 34. «Señor, danos siempre pan de ése.»	*Reaccción: 15.* «Señor, dame agua de ésa; así no tendré más sed.»

[La bibliografía correspondiente a esta sección se hallará incluida en la correspondiente a todo el cap. 6, al final del n.º 26.]

24. *JESÚS EN LA FIESTA DE LA PASCUA. DISCURSO SOBRE EL PAN DE VIDA* (6,35-50)

6 [35]Jesús les contestó:

«Yo soy el pan de vida.
El que se acerca a mí no pasará hambre
y el que tiene fe en mí no tendrá nunca sed.
[36]Pero vosotros, como os he dicho,
aunque [me] habéis visto, no tenéis fe.
[37]Todos los que el Padre me entrega se acercarán a mí,
y al que se acerca a mí no lo echo fuera;
[38]porque no he bajado del cielo
para realizar un designio mío,
sino el designio del que me envió:
[39]Y éste es el designio del que me envió:
que no pierda a ninguno de los que me ha entregado,
sino que los resucite a todos el último día.
[40]Porque éste es el designio de mi Padre:
que todo el que reconoce al Hijo
y cree en él
tenga vida eterna.
Y yo lo resucitaré el último día.»

[41]Los judíos protestaban contra él porque había dicho que él era el
pan bajado del cielo, [42]y comentaban: «Pero ¿no es éste Jesús, el hijo
de José? Si nosotros conocemos a su padre y a su madre, ¿cómo dice
ahora que ha bajado del cielo?» [43]Jesús les repuso:

«Dejaos de protestar entre vosotros.
[44]Nadie puede acercarse a mí
si el Padre que me envió no tira de él,
y a ése lo resucitaré yo el último día.
[45]Está escrito en los profetas
rán discípulos de Dios:

todo el que escucha al Padre
y aprende de él se acerca a mí.
46No porque alguien haya visto al Padre;
el único que ha visto al Padre
es el que procede de Dios.
47Pues sí, os lo aseguro:
quien tiene fe posee vida eterna.
48Yo soy el pan de la vida.
49Vuestros padres comieron el maná en el desierto,
pero murieron:
50aquí está el pan que baja del cielo,
para comerlo y no morir.»

NOTAS

6,35. *Yo soy.* Es la expresión *egō eimi,* tan frecuente en Juan, (cf. Apén. IV). Cuando lleva un predicado no refleja la esencia de Jesús, sino sus relaciones con los hombres; en este caso significa que su presencia es alimento para los hombres. Borgen, *Observations,* 238, indica que las palabras de Jesús en este caso vienen a ilustrar la exégesis de los judíos (cf. nota al v. 32). Jesús se identifica con el pan mencionado en la cita escriturística del Éxodo recogida en el v. 31, del mismo modo que Juan Bautista se identificaba con la voz de que habla Is 40,3 (Jn 1,23). Borgen aporta unos impresionantes paralelos judíos.

el pan de vida. Significa el pan que da la vida. Compárese con 6,51: «El pan vivo».

el que se acerca a mí... el que tiene fe en mi. Las dos expresiones están en paralelismo, igual que en 7,37-38, y tienen el mismo significado (cf. *supra,* p. 291s). Estos dos versos del v. 35 son un eco de Eclo 24,21: «El que me [la Sabiduría] come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed.» Aunque a primera vista las palabras de Jesús parecen ser una negación de lo que dice el Sirácida, el significado es el mismo en ambos casos. El Sirácida dice que los hombres nunca se sentirán hartos de la Sabiduría y que desearán siempre más; Jesús da a entender que los hombres nunca tendrán hambre ni sed de otra cosa que no sea su revelación. Es posible que también tengamos aquí un eco de Is 49,10 («No pasaran hambre ni sed»), un pasaje que antes hemos citado (cf. p. 512) como parte del trasfondo veterotestamentario de la multiplicación.

36. *como os he dicho.* Abbott, JG § 2189-90, subraya que el *hoti* introductorio de un discurso se usa frecuentemente en Juan cuando Jesús cita sus

propias palabras; ocurre en ocasiones que no se ve claramente si introducen un discurso directo o indirecto. De hecho, las palabras que se supone haber pronunciado Jesús no aparecen en los pasajes anteriores. En el v. 26 leemos: «No me buscáis porque hayáis visto signos», pero estas palabras suenan muy distintas de lo que se dice en el v. 36. Bultmann, 163, pone los vv. 36-40 a continuación de los vv. 41-46, con lo que obtiene una mejor secuencia. Otra posibilidad consiste en poner el v. 36 a continuación del 40. Pero con ninguna de estas trasposiciones se consigue que las palabras del v. 36 aparezcan en lo que Jesús dice anteriormente. Borgen, *Observations,* 239, sugiere una traducción distinta del v. 36. «Pero he dicho: *"Vosotros"*, porque *[hoti* causativo, no consecutivo], aunque habéis visto, todavía no creéis.» Piensa este autor que el v. 36 forma parte de la técnica exegética de que ya hemos hablado a propósito del v. 32. Jesús daría a entender que al hacer en el v. 32 la exégesis del pasaje escriturístico citado por los galileos en el v. 31, dijo «vosotros» en vez de «ellos» (v. 31: cita escriturística: *«Les* dio a comer pan del cielo»; v. 32: Jesús: «No fue Moisés quien *os* dio el pan del cielo»). El motivo de que aplicara este pasaje de la Escritura a sus oyentes fue su falta de fe.

aunque... no. En el original aparece la construcción *kai... kai;* sobre su traducción, cf. Abbott, JG § 2169; BDF § 444[3].

[me]. Los dos papiros Bodmer acumulan nuevas pruebas a favor de esta lectura; su omisión podría atribuirse a un deseo de los copistas de dejar el v. 36 más vago, de forma que su antecedente pueda verse en el v 26.

37. *Todos.* En neutro en el original. Tanto Juan (en el v. 39 y en 17,2.24) como 1 Jn (5,4) utilizan el neutro singular donde cabría esperar el masculino plural. BDF § 138[1] ofrece una explicación plausible: «Se usa a veces el neutro referido a personas si en lo que se pretende insistir no es en las personas como tales, sino más bien en una cualidad general.» Zerwick *(Analysis Philologica)* sugiere una influencia semítica, ya que *kol* d^{e}, «todo(s) lo(s) que», no diferencia género o número. Sin embargo, cabría sospechar que el evangelista (que sabe perfectamente cómo decir «todo el que» en el v. 40) quiere acentuar en este pasaje el sentido colectivo. Bernard I, 200, cita el ejemplo de una construcción semejante en 17,21: «que sean todos uno [neutro]».

me entrega. En contraste con el tiempo perfecto, «me ha entregado», del v. 39; la acción de Dios no está limitada por las categorías temporales. En 10,29; 17, *passim;* 18,9, se habla también de que los creyentes han sido entregados a Jesús por el Padre.

bajado. Es uno de los escasos ecos del tema del Pan bajado del cielo (v. 33) que se escuchan en los vv. 36-40.

38. *un designio mío... el designio del que me envió.* Este mismo contraste aparece en la escena sinóptica de la agonía en el huerto (Mc 14,36; especial-

mente Lc 22,42). Sobre las relaciones de Juan con la escena de la agoní . *infra,* pp. 807-808.

39. *el último día.* Alusión al día del juicio, lo mismo que en 11,24 y 12,48. En este caso se trata de la resurrección de los justos; compárese con la doble resurrección de buenos y malos de que se habla en los vv. 28- 29

40. *reconoce. Theōrein* (cf. Apén. I:3): no sólo materialmente, sino con un conocimiento espiritual.

el Hijo... en él. En estos dos versos cambia Jesús repentinamente la forma de referirse a sí mismo y lo hace en tercera persona, mientras que en el resto del pasaje (vv. 36-40) lo hace en primera. Es posible que tengamos aquí una combinación de distintos estratos de la tradición joánica, aunque la diversidad de personas gramaticales no es un criterio absoluto.

Y yo lo resucitaré. La sentencia final del v. 40 parece independiente del resto, a diferencia de la frase semejante con que terminaba el v. 39, que servía para explicar en qué consiste la voluntad de Dios. En el v. 40 vuelve a producirse un cambio brusco a la primera persona; el «yo» tiene carácter enfático.

41. *Los judíos.* Éste es el primer pasaje de Juan en que se hace referencia a los galileos designándolos como «los judíos», un término que generalmente se aplica a los elementos de Jerusalén hostiles a Jesús. No puede explicarse suponiendo que se trata de dirigentes judíos de Jerusalén que han acudido al lugar en que se halla Jesús (como ocurre en Mc 7,1), pues conocen los detalles de la vida en la pequeña aldea de Nazaret. Podría ocurrir que se haya traído de otro pasaje a esta escena la protesta de «los judíos».

protestaban. El mismo término aparece en el relato de los LXX sobre las murmuraciones de los israelitas durante el éxodo (Éx 16,2.7.8). También lo emplea 1 Cor 10,10 para describir esta misma situación. La idea es de queja crítica más que de abierta hostilidad.

porque había dicho. Borgen, *Observations,* 235-37, indica que este tipo de objeción tiene paralelos en la exégesis judía contemporánea. Pensando en la objeción que, a partir de Éx 16, plantearon en el v. 31, se oponen a la exégesis radical propuesta por Jesús en los vv. 32 y 35.

42. *éste.* Hay un matiz despectivo en el pronombre, como si dijeran «este individuo».

Jesús, el hijo de José. Hay paralelos sinópticos en la escena de Jesús rechazado en Nazaret:

= Mc 6,3: «¡Si es el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón! ¡Si sus hermanos viven entre nosotros!»
= Mt 13,55: «¿No es el hijo del carpintero? ¡Si su madre es María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas!»
= Lc 4,22: «Pero ¿no es éste el hijo de José?»

Evidentemente, Juan está más cerca de Lucas, si bien Juan menciona a la madre, igual que Marcos y Mateo. Ya hemos visto otros paralelos joánicos con esta escena sinóptica de Nazaret en el comentario a 4,43-45 (en la sección núm. 15).

y a su madre. Lo omiten algunos manuscritos relacionados con el grupo occidental y con la VS.

cómo. Otros manuscritos dicen «cómo, pues *[oun]*» o «cómo ahora *[nyn]*». Lo más probable parece ser que las partículas fueran añadidas a un original más breve. Borgen, *Observations,* 235, señala el uso de *kêṣad,* «cómo, pues», para proponer las objeciones entre los rabinos a una determinada interpretación de la Escritura. Compárese además con la objeción de Nicodemo, que empieza por «cómo...» (3,4).

44. *tira.* Las fuentes rabínicas usan la expresión «arrastrar [hacia la Torá]» para describir la conversión. *Pirqe Aboth,* 1,12, dice: «El deseo natural de quien siente así [tiene amor] hacia su prójimo es "arrastrarlo hacia la Torá", pues esto significa hacerlo partícipe del más pleno conocimiento de Dios.» Según Juan, lo que hace a los hombres partícipes del conocimiento de Dios es el acercarse a Jesús. Este tema de la atracción hacia Jesús reaparecerá en 12,32: «Y cuando yo sea levantado de la tierra, tiraré de todos hacia mí.» Bernard I, 204, sugiere que todo esto puede tener un trasfondo en los LXX de Jr 38 (TM 31),3, donde Dios dice de Israel: «Yo he *tirado* de vosotros con ternura.» Algunos niegan que los LXX ofrezcan la traducción correcta del hebreo en este versículo; sin embargo, cf. A. Feuillet, VT 12 (1962) 122-24. Nótese que el v. 44 tiene un paralelo joánico en el v. 65, donde en vez de «si el Padre... no tira de él» se lee «si el Padre no se lo concede».

45. *en los profetas.* Este plural es posiblemente una generalización, si bien algunos han pensado en una colección de testimonios proféticos usada en la primitiva Iglesia. Hay una nueva posibilidad basada en el esquema homilético que ha puesto de relieve Borgen; esta frase podría ser la anotación con que se indica la introducción de una cita subordinada de los profetas (cf. comentario).

todos serán discípulos de Dios. Es una cita libre de Is 54,13:

TM: «Todos vuestros hijos serán adoctrinados por el Señor.»
LXX: «Y yo haré que todos vuestros hijos sean adoctrinados por Dios.»

escucha al Padre/y aprende de él. Literalmente, «escucha al Padre y aprendió».

46. *No porque alguien haya visto al Padre.* El mismo tema de 1,18; el contraste que allí se establecía con respecto a Moisés (p. 237) se tiene probablemente en cuenta también aquí, a la vista del v. 32. Cf. también nota al v. 37.

49. *Vuestros padres.* Es uno de los casos en que «vuestro» indica la profunda ruptura que se ha producido entre la sinagoga y la Iglesia cuando escribe el evangelista; cf. «vuestra Ley» en 8,17 y «vuestro padre Abrahán» en 8,56.

murieron. En el v. 49 se alude a la muerte material; en el v. 50 se trata de la muerte espiritual. Compárese con 11,25-27.

50. *aquí está el pan.* La fraseología se aproxima mucho a Éx 16,15; cf. nota al v. 31.

COMENTARIO GENERAL

Significado de «el pan de vida»

Antes de entrar en el comentario del discurso propiamente dicho, hemos de plantearnos la cuestión de qué es lo que Jesús quiere dar a entender cuando habla del pan. Ya hemos indicado (pp. 535-36) que en algunos círculos se entendía que el maná significaba la palabra o la instrucción divina; había, pues, antecedentes que preparaban a interpretar «el pan del cielo» o «el pan de vida» de que hablaba Jesús como la *revelación divina* comunicada a los hombres en y por medio de Jesús. Pero en los vv. 51-58, «el pan de vida» se identifica con la carne de Jesús, y al parecer en ese momento Jesús habla del *pan eucarístico.* (A partir de aquí, en nuestro comentario tendremos en cuenta no sólo los vv. 35-50, sino también los vv. 51-58).

El desacuerdo viene de antiguo. Algunos de los primitivos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio, entendieron todo el discurso en sentido espiritual; para ellos, la carne y la sangre de los vv. 53ss tenían el mismo valor que el pan bajado del cielo: una referencia a Cristo, pero no en sentido eucarístico. Para Agustín, la carne se refería a la inmolación de Cristo para la salvación de los hombres. En plena era patrística, Crisóstomo, Gregorio de Nisa, los Cirilos de Jerusalén y Alejandría dieron prioridad a la teoría eucarística. Saltando hasta la Reforma, encontramos que los reformadores no aceptaron en su mayor parte la interpretación eucarística, cosa que tampoco hizo el campeón católico Cayetano. El concilio de Trento, después de muchas discusiones, tampoco se decidió por ninguna de las dos posturas, y ello en gran parte por no dar la razón a los Husitas, que exigían la comunión bajo las dos especies.

En la época moderna podemos distinguir las siguientes teorías: *a)* Todo el discurso (vv. 35-58) se refiere a la revelación en y a través de Jesús o a su doctrina. Defienden esta interpretación «sapiencial» de los vv. 35-58 Godet, B. Weiss, Bornhäuser, Odeberg, Schlatter y Strathmann. *b)* sólo la primera parte del discurso (vv. 35-50 ó 35-51) es de tema sapiencial, mientras que en los vv. 51-58 el pan se refiere a la carne eucarística de Jesús. Por esta interpretación se han decidido Lagrange, E. Schweitzer, Menoud, Mollat, Mussner y Bultmann (las opiniones de Dodd y Barrett también parecen implicar dos temas sucesivos en el discurso). Muchos de estos investigadores consideran los vv. 51-59 como una adición posterior. *c)* Todo el discurso (vv. 35-58) se refiere al pan eucarístico. Ésta es la postura que, con diferentes matices, adoptan Loisy, Tobac, Buzy, Cullmann y Van den Bussche. *d)* El pan se refiere *a la vez* a la revelación y a la carne eucarística de Jesús. Léon-Dufour estima que ambos temas se entreveran a lo largo de todo el discurso (vv. 35-58). Nuestro punto de vista, coincidente con el de Feuillet, es que ambos temas están presentes en la primera parte del discurso (vv. 35-50), que se refiere primariamente a la revelación y secundariamente a la Eucaristía, mientras que la segunda parte (vv. 51-58) habla únicamente de la Eucaristía.

El tema sapiencial de 6,35-50. Trataremos de justificar ante todo nuestra afirmación de que el tema sapiencial se sitúa en primer plano del discurso propiamente dicho (vv. 35-50). La reacción fundamental ante la presentación que Jesús hace de sí mismo como pan en los vv. 35-50 es la fe (vv. 35, 36, 40 y 47) o el acudir a él, que es sinónimo de creer (vv. 35, 37, 44 y 45). Sólo una vez en toda esta sección (v. 50) se dice que el pan de vida es para comerlo; es en los vv. 51-58 donde se repite una y otra vez la idea de «comer». La cita de que se sirve Jesús (v. 45) para ilustrar lo que ocurre con los que le escuchan y acuden a él es «todos serán *discípulos de Dios*», que es una clara alusión al simbolismo sapiencial del pan. El paralelo más próximo para el pan de vida es el tema del agua viva del cap. 4, que es también un símbolo de la revelación (cf. *supra,* p. 423).

Ya hemos visto que en su mayor parte las sentencias de Jesús en Juan tiene un trasfondo veterotestamentario o judío que las hace inteligibles para el auditorio de cada caso. Esto mismo ocurre también en el

cap. 6, ya que la palabra divina y la Sabiduría se presenta frecuentemente bajo el simbolismo del alimento o el pan en el AT. Al estudiar la alusión al maná en el v. 31, con que se introduce el tema del pan de vida, ya hemos podido observar este trasfondo simbólico. Resultan interesantes las palabras de Am 8,11-13 a la luz del hambre de la multitud y su empeño en buscar a Jesús: «Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que enviaré hambre al país: no hambre de pan ni sed de agua, *sino* de oír la palabra del Señor; irán errantes de levante a poniente, vagando de norte a sur, buscando la palabra del Señor, y no la encontrarán.» La literatura sapiencial del AT nos ofrece el mayor número de paralelos. Ya hemos visto en la nota al v. 35 que el discurso del pan de vida se hace eco ya en sus primeras líneas de Eclo 24,21. Jesús se parece en este discurso a la Sabiduría, que en Prov 9,5 hace una invitación: «Venid a comer de mi pan y a beber el vino que he mezclado.» La descripción de Eclo 15,3 sobre lo que está dispuesta a hacer la Sabiduría en favor de quien teme a Dios y practica la Ley también encaja en este contexto: «Lo alimentará con pan de sensatez y le dará a beber agua de prudencia.»

El trasfondo veterotestamentario del discurso del pan de vida se puede ampliar con las descripciones del banquete mesiánico, como ha señalado Feuillet, 814-22. En el pensamiento israelita era frecuente comparar los gozos de los tiempos mesiánicos con la intimidad de un banquete en compañía de Yahvé o de su Mesías. Is 65,11-13 advierte a los que se olvidan del Señor y de su monte santo que padecerán hambre y sed, mientras que los siervos de Yahvé comerán y beberán. En los evangelios sinópticos se describe este banquete como una promesa que se realizará en la otra vida o en la segunda venida (Mt 8,11; 26,29), pero en Juan anuncia Jesús que ya está próximo. Jesús es el pan de vida para todos los siervos de Yahvé que creen en el enviado de Yahvé. En este contexto de escatología realizada habla Jesús de sí mismo como Hijo del Hombre (v. 27).

En Is 55 hallamos la mejor preparación para este giro sapiencial del banquete mesiánico. Al comentar la advertencia de que no se ha de trabajar por el alimento que se acaba (v. 27), ya hemos citado el agua y el alimento de Is 55,1, que no se puede comprar con dinero. El v. 3 del pasaje isaiano da a entender claramente que se trata de la invitación de Yahvé a tomar parte en un banquete como uno de los aspectos de su promesa de renovar la alianza con David, es decir, que se alude a un banquete mesiánico. En este ambiente dice Yahvé: «Prestad oído, venid a mí: escuchadme y viviréis», palabras que tienen un eco intenso en Jn 6,35-50. Especial interés tiene también Is 55,10-11: «Como *bajan* la lluvia y la nieve *del cielo,* y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar; para que dé semilla al sembrador y *pan* al que come, así será *mi palabra,* que sale de mi boca». La fertilidad de los tiempos mesiánicos se asocia aquí con la palabra de Dios bajada del cielo para dar su alimento a los hombres. La cita expresa del anterior capítulo de Isaías (54,13) sugiere que se pudo tener en cuenta Is 55 al componer el discurso del pan de vida de Juan en 6,45.

Podríamos añadir que la cena pascual tenía ciertas características de una anticipación del banquete mesiánico, puesto que a veces se asociaba la venida del Mesías con la Pascua. En la última Pascua de su vida instituirá Jesús la Eucaristía como su personal anticipación del banquete mesiánico. Pero en el cap. 6, en un escenario galileo, desea mostrar que el banquete ofrecido a cinco mil personas justamente antes de la Pascua tenía un carácter mesiánico que la gente no supo reconocer: era el signo de que la Sabiduría estaba allí para dar su alimento a todos los que la buscaban.

El tema sacramental de 6,35-50. Si el «pan de vida» se refiere primariamente en esta parte del discurso a la revelación en y a través de Jesús, no por ello faltan las resonancias secundarias de tipo eucarístico. Nos sorprendería lo contrario, pues Juan relaciona este discurso con la multiplicación de los panes, que también ha experimentado una adaptación eucarística. Por otra parte, como ya hemos indicado, la transición entre las dos escenas (v. 23) pone de relieve el impacto eucarístico de la multiplicación. Ya en el mismo discurso es significativo que Jesús se identifique como el pan de vida. En el cap. 4 veíamos cómo Jesús habla de dar agua viva, pero no se identifica con el agua; ahora, sin embargo, Jesús es el pan de vida. Si bien esta identificación no es imposible en una interpretación puramente sapiencial de los vv. 35-50, lo cierto es que concuerda perfectamente con el motivo eucarístico.

La yuxtaposición del hambre y la sed en el v. 35 parece extraña en un discurso sobre el pan en el que nunca se menciona el agua. Esta yuxtaposición no es imposible si el pan se refiere únicamente a la revelación (cf. Eclo 24,21, citado en la nota al v. 35), pero tiene más sentido si además hay una referencia a la Eucaristía, que implica la carne y la sangre, y que ha de comerse y beberse.

La mención del maná con que se inicia el discurso tendría resonancias eucarísticas para el primitivo auditorio cristiano. En 1 Cor 10,1-4

comienza Pablo su advertencia acerca de la copa y el pan eucarísticos recordando el ejemplo de los *padres* que comieron el *alimento* sobrenatural (maná) *en el desierto* y bebieron la bebida milagrosa de la roca. Sospechamos también que la petición de la oración del Señor, «Danos hoy nuestro pan de mañana [?]» combina los temas del maná y de la Eucaristía (cf. TS 22 [1961] 198). Hay, por consiguiente, motivos serios para afirmar que en los vv. 35-50 hay resonancias eucarísticas secundarias, y que éstas pasarán a primer plano en los vv. 51-58.

Valor del discurso en cuanto a la tradición histórica

Ya hemos visto que la relación que establece Juan entre el discurso del pan de vida y la multiplicación puede ser un recurso literario. También podemos suponer que las resonancias eucarísticas dentro del discurso en sí pueden deberse a la interpretación cristiana. Pero nada hay que nos obligue a suponer automáticamente que las sentencias sapienciales atribuidas a Jesús en esta sección no representan una tradición primitiva. La compilación de todas estas sentencias en un solo discurso refleja probablemente un proceso redaccional (cf. notas a los vv. 36-40), pero la armazón del discurso y la secuencia de las ideas pudieron tomarse muy bien de la tradición, como sugieren los paralelos de Marcos a que nos hemos referido en la p. 500. Comparando Mc 8,14.16 con este pasaje encuentran algunos intérpretes un paralelo que confirma la identificación de Jesús con el pan (es decir, el único pan es el mismo Jesús, no el pan material, pues aunque tienen un trozo, dicen que no tienen pan). En Mt 16,11-12 aclara Jesús que no está hablando del pan natural, sino de la doctrina. En el comentario especial indicaremos otros paralelos sinópticos para los diferentes versículos. El discurso del pan de vida, por consiguiente, no ha de ser considerado a la ligera como una creación del evangelista, aun admitiendo que éste pusiera mucho de su parte para darle su forma actual.

COMENTARIO ESPECIAL

Versículo 35

En el diálogo que precedió al discurso habló Jesús del pan bajado del cielo para dar vida al mundo. En 3,13 leemos que el Hijo del Hombre es el único que ha bajado de junto al Padre, de donde se sigue que Jesús habla ahora de sí mismo bajo la figura del pan. Pero la multitud no lo entendió así, y Jesús tiene que identificarse expresamente como el pan que da la vida. Ya hemos visto lo que esto significa: que Jesús revela la verdad, que es el maestro divino que ha venido para alimentar a los hombres. Al afirmar que él personifica la divina revelación, Jesús va más allá de las perspectivas veterotestamentarias de la literatura sapiencial. Cuando Jesús dice que los que creen en él nunca más tendrán hambre o sed, expresa la misma idea que proclamará en 11,25-27: «Yo soy... la vida: el que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá... no morirá nunca.» Bajo todas estas figuras del pan, el agua y la vida se está refiriendo Jesús simbólicamente a la misma realidad, a una realidad que, una vez poseída, hace que el hombre considere insignificantes el hambre, la sed y la muerte naturales.

Versículos 36-40

En las notas advertíamos que estos versículos no tienen una conexión muy firme con el tema del pan de vida, y que pueden tener un origen independiente. Mediante un cuidadoso análisis, Léon-Dufour ha podido detectar en ellos un quiasmo:

36: ver y no creer — 40: ver y creer
37: no echar fuera lo que el Padre ha otorgado — 39: no perder nada de lo que el Padre ha dado
38: yo he bajado del cielo.

Mientras que estos versículos poseen su propia organización, Léon-Dufour piensa que la objeción de los judíos en el v. 41 presupone que al v. 35 se añadieron los vv. 36-40. Atribuyen a Jesús la afirmación «yo soy el pan bajado del cielo», y Léon-Dufour piensa que es una frase compuesta de «yo soy el pan» (v. 35) y «he bajado del cielo» (v. 38). Sin embargo, suponiendo que al v. 35 seguían inmediatamente los vv. 41-43, la idea de haber bajado del cielo podría ser un eco del v. 33. El argumento de la secuencia, por tanto, no es convincente.

Estos versículos expresan la necesidad de creer en Jesús y el designio del Padre en el sentido de que todos tengan vida por él. Es interesante la escatología. En el v. 37 habla Jesús de no *echar fuera* a nadie que se acerque a él. Es la misma expresión que emplean los sinópticos

en el contexto del juicio final, cuando algunos serán echados fuera del reino (Mt 8,12; 22,13). Para Juan, el contexto es el de una escatología realizada. Sin embargo, en el v. 39, que se parece al 37, el contexto cambia a una escatología final («el último día»). El v. 40 combina ambos aspectos: todo el que cree en el Hijo tiene ya la vida eterna, pero al mismo tiempo habrá de ser resucitado en el último día. Naturalmente, Bultmann recurre al redactor eclesiástico para explicar la idea de la escatología final, pero creemos más objetivo reconocer que ambas corrientes escatológicas tienen cabida en la obra del evangelista.

La insistencia con que en el v. 37 se asegura que Dios destina a los hombres a sentirse atraídos hacia Jesús no atenúa en última instancia la culpa de los que no creen, de que se habla en el v. 36. Se podría conjeturar que la razón de que no crean es que Dios no les ha «otorgado» a Jesús. Pero no seríamos justos con las ideas del NT si recurriésemos a esta explicación psicológica de la negativa a creer. El NT da su propia explicación, mucho más sencilla, cuando todo lo que sucede se atribuye a la causalidad divina sin distinguir tajantemente entre causalidad primaria y secundaria. Este versículo no viene a resolver las disputas acerca de la predestinación, que han venido proporcionando pábulo a los debates teológicos desde los tiempos de la Reforma hasta nuestros días. Después de todo lo que ha hablado el evangelista de la elección entre la luz y las tinieblas a cargo del hombre, no tendría sentido preguntarnos si verdaderamente creía en la responsabilidad humana. Igualmente injusto sería dudar de que, a semejanza de otros autores bíblicos, veía la intervención soberana de Dios al elegir a los que se acercaban a Jesús.

Versículos 41-43

Con las «murmuraciones» del v. 41 (cf. nota) volvemos a la atmósfera de los israelitas en el desierto y al tema del maná. Aunque las conexiones históricas entre la multiplicación y el discurso no fueran tan firmes en un principio como ahora se refleja en el texto, el evangelista no pierde oportunidad de mostrarnos cómo en ambos se hallan constantemente en juego los mismos temas. La cuestión ya tan conocida de los orígenes de Jesús delata el malentendido habitual con que es acogido Jesús en su función de revelar la verdad. Si Jesús es el pan del cielo, si es Hijo del Hombre (v. 27) que un día vendrá sobre las nubes del cielo, ¿cómo es posible que tenga una familia bien conocida en Nazaret?

Versículos 44-50

Jesús nunca responde en el plano humano a la pregunta acerca de sus orígenes; sus palabras recogidas en los vv. 44-46 son una respuesta a esa pregunta, pero en el plano teológico. Ha sido enviado por Dios (v. 44) y procede de Dios (v. 46), y por eso afirma que ha bajado del cielo. Si los judíos optan por desistir de sus murmuraciones, con que exteriorizan su negativa a creer, y se dejan guiar por Dios, él tirará de ellos hacia Jesús. Éste es el momento de que el profeta Isaías dijo que todos serían discípulos de Dios, pero es necesario que ellos se decidan a escuchar. Este ser discípulos de Dios tiene un aspecto visible, en el sentido de que la enseñanza divina se ha encarnado en Jesús, que se mueve entre ellos, pero tiene además otro aspecto interior, consistente en que Dios actúa en sus corazones. Con ello se cumple lo que se prometió en Jr 31,33: «Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón.» Esta fuerza con que el Padre impulsará interiormente los corazones les hará capaces de creer en el Hijo y poseer de ese modo la vida eterna.

Los vv. 48-50 constituyen una inclusión, pues resumen la introducción del discurso y sus versículos iniciales. El v. 48 forma inclusión con el v. 35; los vv. 49-50 recogen los temas de los vv. 31-33. La multitud echó en cara a Jesús el ejemplo de sus antepasados que comieron el maná en el desierto, pero Jesús (v. 49) advierte que ello no les salvó de la muerte. Luego (v. 50), volviendo una vez más sobre la cita escriturística del v. 31 («Les dio a comer pan del cielo»), afirma Jesús que el pan verdaderamente bajado del cielo no deja que muera el hombre.

Trasfondo judío de la técnica y de los temas del discurso

Técnica homilética del discurso. Peter Borgen ha hecho varias aportaciones valiosas al estudio de la composición de este discurso. Su labor ha consistido realmente en aplicar su teoría a la totalidad del mismo, incluyendo los vv. 51-58, pero todo lo que dice es igualmente válido, si no más, aplicándolo a los vv. 35-50 únicamente (cf. *infra,* p. 572). Borgen ha estudiado cuidadosamente el modelo homilético de Filón y de los midrashim palestinenses, y de todo ello ha deducido algunos de los rasgos de la predicación judía en tiempos de Jesús. Ya hemos recogido algunas de sus observaciones acerca de los esquemas exegéticos en las notas a los vv. 32, 36 y 42; pero ahora nos interesa el esquema general.

El esquema ha de empezar con una cita de la Escritura (habitualmente del Pentateuco), que en ocasiones se parafrasea. El cuerpo de la homilía consiste en un comentario al texto de la Escritura casi palabra por palabra, si bien es verdad que un análisis cuidadoso demostrará en ocasiones que los comentarios presuponen no sólo el versículo principal que se ha citado, sino también otros versículos del contexto. Habitualmente se repite al final de la homilía la afirmación con que ésta se había iniciado, posiblemente no al pie de la letra, pero al menos recogiendo sus términos principales. En los midrashim palestinenses se repite la cita de la Escritura al final de la homilía. Dentro de la homilía también suele haber una cita secundaria (tomada muchas veces de los escritos de los Profetas) a la que se dedican unas líneas del comentario. Esta cita secundaria ayuda a desarrollar el comentario principal.

Jn 6 resulta sorprendentemente próximo a este esquema. En el v. 31 se consigna la cita principal, tomada del Pentateuco. Aunque es parecida a Éx 16,4, recoge también elementos de 16,15 (cf. nota), de acuerdo con la práctica de tener en cuenta todo el contexto. Los vv. 32-33 son la paráfrasis que Jesús hace de la cita: «Les dio a comer pan del cielo» se convierte en «Es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo». A continuación, en los vv. 35-50, tenemos la homilía sobre esta cita escriturística: primero se desarrolla el tema del «pan», para pasar a continuación al tema «del cielo» y, finalmente, en los vv. 49-50, al de «comer». La cita secundaria de los Profetas aparece en el v. 45 (cf. nota) con un breve comentario. Según las normas homiléticas, la afirmación con que se inició la homilía (v. 35) se repite al pie de la letra al final (v. 48); además, la cita de la Escritura y su paráfrasis (vv. 31-33) se repiten en los vv. 49-50. Parece, por consiguiente, que el pasaje de los vv. 35-50 representa una homilía sobre el texto de la Escritura citado en el v. 31.

¿Qué nos dicen estas observaciones sobre el valor histórico del discurso? Borgen estima que, en su forma actual, el discurso es una construcción judeo-cristiana en que se aplica el esquema homilético de la época. Como Borgen incluye en el discurso los vv. 51-58, tendríamos que estar de acuerdo con su conclusión, pues, como más adelante diremos, también nosotros estimamos que los vv. 51-58 son una construcción posterior. Sin embargo, fijándonos únicamente en los vv. 35-50, y admitiendo al mismo tiempo que en parte (posiblemente los vv. 36-40 y 42) representan una combinación de sentencias anteriormente independientes, ¿hay alguna razón que nos obligue *a priori* a negar que el

esquema de la parte principal de esta sección se remonta al mismo Jesús? Se supone que Jesús habla en una sinagoga de Cafarnaún (v. 59). ¿No pudo acomodarse al normal estilo homilético de los predicadores de las sinagogas? ¿Acaso no pudo tomar una cita de la Escritura, como vemos que lo hace en Lc 4,17-19, y construir sobre ella su sermón? Nos parece que el hecho de admitir la existencia de un esquema homilético en este discurso joánico no resuelve en sentido negativo la cuestión de la historicidad al mismo tiempo que, como poco, hace plausible la presentación joánica de la escena.

El leccionario sinagogal y el discurso

También hemos de recoger aquí, por la importancia que para nuestro estudio pueden tener, las interesantes observaciones de Aileen Guilding sobre el ciclo de las lecturas bíblicas que se usaba en las sinagogas. Jn 6,4 sitúa este capítulo en la proximidad de la Pascua, y aunque consideremos artificial el intervalo de un día entre la multiplicación y el discurso, éste se sitúa también en un contexto temporal de Pascua. Si suponemos que la época a que se refieren nuestras consideraciones son las seis semanas en que se enmarca la Pascua, tendríamos, conforme a la teoría de A. Guilding, que las lecturas sinagogales *(sedarim)* corresponderían a los siguientes pasajes, de acuerdo con un ciclo de tres años:

Año I: Gn 1-8, leyéndose Gn 2 y 3 en los sábados más próximos a la fiesta.
Año II: Éx 11-16, leyéndose Éx 16 unas cuatro semanas después de la fiesta.
Año III: Nm 6-14, leyéndose Nm 11 el segundo sábado después de la fiesta.

El discurso que acabamos de estudiar se centra evidentemente en torno a Éx 16, el *seder* del año II, pero al mismo tiempo contiene ecos de los *sedarim* de los otros dos años. En nuestra nota al v. 5 indicábamos una serie de paralelos entre Nm 11 y Jn 6. A. Guilding enumera también algunos otros entre Jn 6 y Gn 3, centrados sobre todo en torno al tema del árbol del conocimiento del bien y del mal en el paraíso:

Gn 3,3 repite la advertencia divina de 2,17: «Del árbol del conocer el bien y el mal no comas; porque el día en que comas de él tendrás que morir», que contrasta con Jn 6,50: «Aquí está el pan bajado del cielo, para comerlo y no morir.»

Gn 3,22 contiene la decisión divina de expulsar al hombre del paraíso: «... ahora sólo le falta echar mano al árbol de la vida, coger, comer y vivir para siempre», que contrasta con la invitación a comer el pan de vida, del que Jn 6,51 dice: «... el que coma pan de éste vivirá para siempre.»

Gn 3,24: «Echó al hombre», mientras que en Jn 6,37 leemos: «Al que se acerca a mí no lo echo fuera.»

Los Padres de la Iglesia advirtieron este contraste entre el pan de vida y el fruto prohibido del Génesis; por ejemplo, Gregorio de Nisa *(Gran Catecismo, 37;* PG 45,93) presentaba el pan eucarístico como un antídoto del fruto prohibido. Y si el pan de vida representa en los vv. *35-50* ante todo la revelación y el conocimiento que Jesús nos trae de lo alto, no se diferencia mucho del conocimiento del bien y del mal que el hombre anhelaba poseer al principio.

A. Guilding asegura además que a cada lectura del Pentateuco acompañaba otra de los Profetas *(haphtarah).* En el año I parece que a las lecturas del Génesis acompañaban unas *haphtaroth* en que se incluían Is 51,1ss junto con Gn 2,4, e Is 54-55 como lectura complementaria de Gn 6,9 (Guilding, 67,63). En Is 51 encontramos paralelos del episodio de Jesús caminando sobre las aguas del lago, de Jn *6* (cf. *supra, 523),* mientras que en Is *54-55* los tenemos con el discurso del pan de vida (cf. *supra,* pp. 545-46; en Jn 6,45 se cita Is *54).* En el año II servía Is *63,11ss* como *haphtarah* de Éx 15,22, donde tenemos nuevamente el tema de cruzar el mar.

Todos estos paralelos resultan impresionantes, y parece legítimo afirmar que Jn 6 refleja una combinación de temas relacionados con las lecturas sinagogales de Pascua. A. Guilding, por su parte, estima que la ambientación de Jn *6* es ficticia, y que ha sido un autor cristiano el que ha compuesto el discurso combinando estos diferentes temas. Pero una vez más hemos de decir que si Jesús hablaba en una sinagoga (v. 59), ¿cómo podríamos asegurar *a priori* que no fue él mismo el que tomó de las lecturas sinagogales los temas del discurso? Podría objetarse que el discurso recoge temas pertenecientes a las lecturas de los tres años; sin embargo, teniendo en cuenta que dentro de una tradición litúrgica cada ciclo se repite una y otra vez, todos terminan por familiarizarse con todas las lecturas previstas para las grandes fiestas. Jesús, por consiguiente, pudo ilustrar su tema general, tomado de la lectura de un año determinado (Éx 16), con las frases pertinentes de los *sedarim y* las *haphtaroth* de los otros dos años. Hemos de advertir que la correspondencia de los distintos *sedarim* con las *haphtaroth* es uno de los aspectos menos seguros de la tesis de A. Guilding. Esta tesis ha sido objeto de una dura crítica por parte de Leon Morris, The *New Testament and the Jewis Lectionaries* (Londres 1964). Por nuestra parte, nos resistimos a hacer depender nuestra valoración de Jn 6 de nada que vaya más allá de la implicación general de que los temas recogidos en Juan reflejan posiblemente aquellos que resultaban más familiares en las sinagogas en el tiempo de Pascua.

Las observaciones de Borgen y Aileen Guilding pueden utilizarse, al menos en parte, como complementarias entre sí. Creemos que en ambos casos se ilustra la *posibilidad* de que tras el pasaje de Jn 6,35-50 tengamos una homilía predicada por Jesús sobre un texto elegido de un *seder* que se leía en la sinagoga de Cafarnaún por la Pascua (aunque, a decir verdad, ninguno de los investigadores citados llega a esta conclusión). Una vez más diremos que estamos de acuerdo en que la forma actual del discurso supone una amplificación redaccional en que se han combinado otros materiales, todo ello a la luz de la reflexión teológica joánica.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la general del cap. 6, al final del n.º 26.]

25. *JESÚS EN LA FIESTA DE LA PASCUA. DISCURSO SOBRE EL PAN DE VIDA*

(Continuación: 6,51-59)

Duplicado del discurso anterior: el pan de vida es la eucaristía

6 51 Yo soy el pan
bajado del cielo:
el que coma pan de éste
vivirá para siempre.
Pero, además, el pan que voy a dar [52]*
es mi carne, para que el mundo viva.»

52 [53] Los judíos se pusieron a discutir acaloradamente:
«¿Cómo puede éste darnos a comer [su] carne?» 53 [54] Entonces
Jesús les dijo:

Pues sí, os aseguro
que si no coméis la carne del Hijo del Hombre
y bebéis su sangre,
no tendréis vida en vosotros.
54 Quien come mi carne [55]
y bebe mi sangre
tiene vida eterna,
y yo le resucitaré el último día.
55 Porque mi carne es verdadera comida [56]
y mi sangre verdadera bebida.
56 Quien come mi carne [57]
y bebe mi sangre
sigue conmigo y yo con él.
57 A mí me ha enviado el Padre, que vive, [58]
y yo vivo gracias al Padre;
pues también quien me come
vivirá gracias a mí.
58 Aquí está el pan que ha bajado del cielo: [59]
no sucederá como con aquellos padres,
que comieron, pero murieron:
Quien coma de este pan vivirá para siempre.

59 [60] Esto lo dijo Jesús en la sinagoga, cuando enseñaba en Cafar-
naún.

* Numeración de los versículos según la Vulgata, que difiere del texto griego a partir del v. 51. Esta diferencia se refleja en algunas traducciones católicas y protestantes de la Biblia. Todas nuestras referencias siguen la numeración del texto griego, pero para mayor comodidad hemos añadido la numeración de la Vulgata entre corchetes.

NOTAS

6,51. *el pan vivo.* En cuanto a la alternancia entre «pan de vida» y «pan vivo», cf. la que se da también entre «agua de vida» (Ap 21,6; 22,1.17) y «agua viva» (Jn 4,10). Sin embargo, Jesús nunca se identifica con el agua viva.

bajado. El aoristo que aparece aquí puede compararse con el presente del v. 50; advertimos la misma variación en cuanto a «da» y «ha dado» en los vv. 37 y 39. Es probable que no debamos dar excesiva importancia teológica a este uso del aoristo, aunque la idea de «bajar» incluye la encarnación.

coma... vivirá para siempre. Puede haber un eco de estas palabras en *Bernabé,* 11,10. Citando el pasaje de Ez 47,1-12 en que se describe el río que mana del templo y los hermosos árboles que crecen en sus orillas, *Bernabé* los interpreta como árboles de la vida, y dice: «Todo el que coma de ellos vivirá para siempre.» Es posible que *Bernabé* asocie el pan de vida de Juan y los árboles de la vida, una asociación que, como hemos visto, podía estar sugerida ya por las lecturas pascuales de la sinagoga.

el pan... mi carne. Compárese con la descripción de la muerte voluntaria en 1 Cor 13,3: «Y si *entrego* mi cuerpo a las llamas...» Es posible, por consiguiente, que en Juan se insinúe la conexión entre la Eucaristía y la muerte de Jesús.

para que el mundo viva. El Códice Sinaítico relaciona esta frase con «dar» más que con «carne». Esta lectura, «dar para la vida del mundo» puede representar una adaptación más clara del texto a la fórmula de la Eucaristía, como en Lc 22,19: «mi cuerpo *entregado por vosotros*».

52. *discutir.* El término griego sugiere una discusión violenta.

éste. Probablemente con matiz despectivo, como en el v. 42.

[su]. Hay buenos manuscritos a favor y en contra de la inclusión de este posesivo.

53. *coméis... bebéis.* En 6,26.50.51, el verbo «comer» *(esthiein, phagein)* rige genitivo con *ek,* pero se usa con acusativo en 6,23.31.49.53.

J. J. O'Rourke, CBQ 25 (1963) 126-28, ve una diferencia significativa en estas variantes, lo mismo que en el caso de *pinein* («beber»), con genitivo y *ek* en el cap. 4, pero con acusativo aquí. La diferenciación parece más que sutil.

carne... sangre. En hebreo, «carne y sangre» significa la totalidad del hombre. En los tiempos de la Reforma, los vv. 53-55 fueron el centro de una disputa teológica sobre si era necesario comulgar bajo las dos especies. Todo lo que se puede afirmar a partir de este texto es que es necesario recibir a Cristo entero. Feuillet, 822, sugiere que, si el maná es el trasfondo veterotestamentario del tema de la carne y la sangre, la mención de la sangre de la alianza del Sinaí (Éx 24,8) se prestaba a incluir el tema de la sangre a través de la fórmula eucarística «mi sangre de la [nueva] alianza» o «la nueva alianza en mi sangre».

el Hijo del Hombre. Cf. v. 27. Éste es el único versículo de toda esta sección en que Jesús habla de sí mismo en tercera persona, pero ello no resulta extraño en los pasajes en que aparece «el Hijo del Hombre».

no tendréis vida en vosotros. La universalidad y el carácter absoluto de esta afirmación han sido causa de que muchas Iglesias adopten la práctica de dar la comunión a los niños de corta edad. Ponen esta exigencia a la misma altura que la de nacer del agua y el Espíritu (bautismo) de 3,5.

54. *come.* En el griego corriente se usaba este verbo *(trōgein)* aplicándolo principalmente a los animales, pero al menos desde tiempo de Herodoto se aplicaba también a las personas. Tiene un matiz de cierta crudeza (cf. Mt 24,38), que a veces se intenta reflejar en las traducciones. Algunos investigadores lo niegan, afirmando que Juan lo utiliza simplemente como presente de *esthiein,* el verbo que normalmente se usa para expresar la acción de «comer». Sin embargo, en este caso se trata verosímilmente de acentuar el realismo de la carne y la sangre de la Eucaristía. Fuera de esta sección sólo aparece, por lo que a Juan se refiere, en 13,18, donde, en el contexto de la última cena, se introduce deliberadamente en una cita del AT, probablemente con el valor de un recuerdo eucarístico.

y yo le resucitaré el último día. Wilkens, *Abendmahlzeugnis,* 358-59, piensa que se insiste en la resurrección de los muertos con intención antidocetista...

55. *verdadera.* El término usado aquí no es *alēthinos,* sino *alēthēs* (aunque hay importantes testigos de la tradición occidental que dicen *alēthōs,* un adverbio que probablemente representa una interpretación, sobre todo en las versiones). *Alēthinos* («el único verdadero»), que se usa para distinguir la realidad celeste de sus reflejos naturales, o para diferenciar la realidad del NT de su equivalente en el AT (cf. Apén. I:2), estaría aquí fuera de lugar, pues Jesús no trata de establecer ningún contraste entre su carne y su sangre por un lado y una realidad natural o veterotestamentaria por otro. Lo que Jesús pretende es más bien insistir en el valor genuino de su carne y de su sangre como comida y bebida. La lectura occidental de un adverbio capta mejor el significado de este versículo. Cf. Ruckstuhl, 235-42.

56. *sigue conmigo.* Sobre *menein,* cf. Apén. I:8. Esta afirmación se parece mucho a lo que se dirá de la vid verdadera en 15,3-7; la vid es probablemente también un símbolo eucarístico.

con él. El Códice de Beza y algunos manuscritos de la VL añaden aquí «como el Padre conmigo y yo con el Padre [10,38; 14,10]. Os lo aseguro, si no recibís el cuerpo del Hijo del Hombre como pan de vida, no tendréis vida con él». Nótese el uso de «recibir», lectura que el Códice de Beza presenta también en lugar de «comer» en el v. 53. Algunos investigadores (cf. Lagrange, 185) piensan que se trata de una lectura genuina, omitida en otros manuscritos por homeoteleuton. Es más verosímil que se trate de una adición homilética occidental.

57. *el Padre, que vive.* Literalmente, «el Padre vivo». Es el único caso en que aparece esta expresión a lo largo de todo el NT, aunque «el Dios vivo» se lee en ambos Testamentos. Posiblemente esté determinada aquí la expresión por la proximidad del «pan vivo» del v. 51. Compárese con 5,26: «porque el Padre dispone de la vida y ha concedido al Hijo disponer también de la vida».

gracias al Padre. Se usa la preposición *día* con acusativo. ¿Significa «por, gracias a» *(origen, causa;* BAG 180, B ii, 4; BDF § 222) o «para» *(finalidad,* significado más normal del acusativo)? Lagrange se pronuncia a favor de la causalidad final, pero ello no encaja realmente en el contexto, pues parece que Jesús habla de la cadena de fuentes de la vida. Sobre Jesús como nuestra fuente de vida tenemos 1 Jn 4,9: «...en que envió al mundo a su Hijo único para que nos diera vida» (en el original: *día* con genitivo, que necesariamente significa origen, causa). El paralelo de Jn 5,26, que acabamos de citar, también sugiere que se da a entender la idea de origen o causa.

come. A partir del v. 56 ya no se menciona el beber. Del mismo modo que la última parte de los vv. 35-50 constituía una inclusión con los temas iniciales del discurso, esto mismo ocurre también en el duplicado del discurso del pan de vida (vv. 51-58). En consecuencia, estos últimos versículos se centran en el tema del pan.

58. *Aquí está el pan.* La fraseología es la misma que en el v. 50, con la excepción de que aquí falta la cláusula final que allí aparece a continuación. Aunque no se explicita, está claro que la frase se refiere a la carne de Jesús.

aquellos padres. No «vuestros padres», como en el v. 49.

murieron. Aquí significa casi indudablemente la muerte física, en contraste con la muerte espiritual. Sin embargo, hay una tradición judía posterior de que la generación del desierto murió también de muerte espiritual, por lo que no sería admitida en el mundo futuro.

59. *Esto.* Literalmente, «estas cosas».

en la sinagoga, cuando enseñaba. Literalmente, «enseñando en una sinagoga». La falta de artículo definido antes de *synagōgē* ha hecho pensar a algunos que se trataba más bien de una reunión pública (cf. Sant 2,2), no de la sinagoga. Sin embargo, la sinagoga de Cafarnaún nos es conocida por la tradición sinóptica (Lc 4,31; 7,5); por otra parte, la costumbre que tenía Jesús de enseñar en las sinagogas está bien atestiguada (Mt 4,23; 9,35; 12,9; 13,54).

en Cafarnaún. El Códice de Beza, algunos manuscritos de la VL y Agustín añaden «un sábado». Ello puede representar una conjetura correcta y hasta plausible. La objeción de que todo el trasiego de barcas descrito en los vv. 22-24 no hubiera podido realizarse en sábado es tan sólo un argumento más a favor de que el intervalo de un día que establece Juan entre la multiplicación y el discurso es puramente artificial. Si resultara cierta la teoría de que los vv. 51-58 son una adición posterior, el v. 59 pertenecería al discurso original, y vendría a corroborar lo expresado en los vv. 35-50.

COMENTARIO GENERAL

Significado del «pan vivo» en los vv. 51-58

El tema eucarístico, que ocupaba un lugar secundario en los vv. 35-50, pasa ahora a primer plano y se convierte en tema exclusivo. Ya no se dice que la vida eterna está condicionada a tener fe en Jesús, sino que depende de que se coma su carne y se beba su sangre (v. 54). Tampoco se insiste en la idea de que sea el Padre el que entrega los hombres a Jesús o los atrae hacia él, sino que Jesús mismo aparece como agente y fuente de salvación. A pesar de que los vv. 51-58 presentan una notable semejanza con los vv. 35-50, en ellos aparece un nuevo vocabulario: «comer», «beber», «carne», «sangre».

Hay dos indicios llamativos de que se piensa en la Eucaristía. El primero es la insistencia en la idea de comer la carne de Jesús y beber su sangre. No puede tratarse de una metáfora por aceptar su revelación. «Comer la carne de uno» aparece en la Biblia como una imagen que significa una acción hostil (Sal 27,2; Zac 11,9). De hecho, en la tradición aramea transmitida a través de la versión siríaca, el «devorador de carne» es el demonio, el calumniador y adversario por excelencia. Beber sangre se consideraba cosa horrenda y prohibida por la Ley de Dios (Gn 9,4; Lv 3,17 Dt 12,23; Hch 15,20). Su significado traslaticio y simbólico era el de una matanza brutal (Jr 46,10). En la visión de Ezequiel en que se describe una mortandad apocalíptica, el profeta invita a las aves carroñeras a la fiesta (Ez 39,17): «Venid de todas partes al banquete que os he preparado... Comeréis carne y beberéis sangre.» Para que las palabras de Jesús en 6,53 puedan interpretarse en un sentido favorable, han de referirse a la Eucaristía. Reproducen sencillamente las palabras que escuchamos en el relato sinóptico de la institución de la eucaristía (Mt 26,26-28): «Tomad, *comed;* esto es *mi cuerpo... Bebed* todos, que ésta es *mi sangre.*»

El segundo indicio de que se trata de la Eucaristía es la fórmula que aparece en el v. 51: «El pan que voy a dar es mi carne, para que el mundo viva». Si tenemos en cuenta que Juan no recoge las palabras del Señor sobre el pan y la copa en la última cena, es posible que en 6,51 se nos haya conservado la forma joánica de las palabras de la institución. Especialmente hemos de advertir que estas palabras se parecen a la fórmula lucana de la institución: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotro» (cf. nota al v. 51). La diferencia importante está en que Juan habla de «carne», mientras que en el relato sinóptico de la Última Cena se dice «cuerpo». Lo cierto es, sin embargo, que no hay ningún término hebreo o arameo que signifique «cuerpo», tal como nosotros lo entendemos, y muchos investigadores afirman que en la última cena Jesús hubo de decir el equivalente arameo de «esto es mi carne». Uno de los autores eclesiásticos más antiguos, Ignacio de Antioquía (una ciudad en que pudo conservarse la tradición semítica de las palabras de Jesús), usa «carne» en numerosas referencias a la eucaristía (Rom 7,3; Filad 4,1; Esmir 7,1). Lo mismo puede decirse de Justino, Apol I,66 (PG 6,428). Podría ocurrir, por consiguiente, que desde este punto de vista fuese Juan el que más cerca estuviera del lenguaje eucarístico de Jesús. Ya en los primeros tiempos se advirtió que Jn 6,51 se parece a una fórmula eucarística, pues tanto la VL como los manuscritos siría-

cos leen en este versículo: «El pan que voy a dar es *mi cuerpo,* para que el mundo viva.»

Relación de los vv. 51-58 con el resto del capítulo

Si admitimos que el significado primario de la expresión «el pan de vida» no es el mismo en los vv. 35-50 y en los vv. 51-58, ¿pertenecerán las dos partes a un mismo y único discurso? Analicemos la cuestión primero a nivel *literario:* ¿son los vv. 51-58 simplemente un bloque de materiales extraños a Juan, o forman parte integrante del capítulo? (Dejaremos de momento aparte la cuestión *histórica* de si originalmente formaban parte del discurso.) Tal como ahora se nos presenta el capítulo 6, hemos de admitir que hay en los vv. 51-58 muchos rasgos que encajan perfectamente en el contexto. Por ejemplo, los vv. 51-58 recogen algunos temas que se enunciaban en la introducción (vv. 25-34) y que no aparecen en los vv. 35,50, por ejemplo, *dar* el pan (vv. 51-52, 31-32); el Hijo del Hombre (vv. 53, 27). Por otra parte, como veremos, los vv. 51-58 se parecen notablemente a los vv. 35-50 en cuanto a la composición y sus afirmaciones. Ruckstuhl ha estudiado detenidamente el lenguaje de los vv. 51-58, y piensa que hay motivos suficientes para considerar auténticamente joánica esta sección. Sus argumentos han convencido a J. Jeremias, pero E. Schweitzer, otro experto en el estilo joánico, cree que no hay pruebas lingüísticas suficientes para decidirse por uno de los dos sentidos. Entre los rasgos más notoriamente joánicos de estos versículos están: «Os aseguro» (v. 53); «vida eterna» (v. 54); «comer» (cf. 13,18); «seguir» (v. 56). Hay otras características joánicas en el uso de las partículas menores griegas.

En nuestra opinión, estas observaciones demuestran que los vv. 51-58 pertenecen al conjunto de la tradición joánica, pero no excluyen la posibilidad de que fueran añadidos en una redacción posterior del cap. 6. Cualquier redactor que deseara incluirlos se esforzaría por conseguir armonizarlos con su nuevo contexto. Sin embargo, las observaciones anteriores hacen difícil de aceptar la teoría bultmanniana de que un redactor eclesiástico añadió estos versículos para *corregir* el capítulo, introduciendo en él un tema sacramental no joánico que hiciera el discurso más aceptable para la Iglesia en conjunto. Hay pruebas de que estos versículos contienen auténticos materiales tradicionales (por ejemplo, la fórmula eucarística) y que exponen el genuino pensamiento joánico, es decir, que no son una corrección añadida al mismo. Por otra parte, la teoría de Bultmann tropieza con una objeción insuperable, a saber: la existencia de motivos eucarísticos secundarios en la multiplicación, en los versículos de transición (22-24), en la introducción al discurso y en el cuerpo de éste (35-50). Este discurso sería de carácter eucarístico, aunque los vv. 51-58 no formaran parte de él; y si éstos son una adición posterior, fueron añadidos no para introducir un tema eucarístico, sino para hacer que destacaran aún más los elementos eucarísticos que ya contenía el discurso.

Sin embargo, el mero hecho de que el elemento eucarístico pase a primer plano en los vv. 51-58, mientras que ocupa un lugar secundario en el resto del capítulo, sugiere que los vv. 51-58 tienen un origen distinto del resto del capítulo. El discurso del pan de vida aparece ya completo en los vv. 35-50, como veíamos en nuestro estudio de su técnica homilética; su final viene indicado por una inclusión perfectamente ordenada. Parece ilógico que el discurso comience de nuevo en el v. 51. La sugerencia más plausible sería que tenemos aquí dos formas distintas de un discurso sobre el pan de vida, ambas joánicas, pero correspondientes a distintas etapas de su predicación.

Volvamos ahora la atención al problema *histórico* de si el tema directamente eucarístico de los vv. 51-58 formaba parte originalmente de las palabras de Jesús a la multitud. Para quienes consideran que toda la organización del discurso del pan de vida en Jn 6 es artificial, no hay tal problema histórico. Sin embargo, como hemos demostrado a partir de los paralelos de su secuencia en los sinópticos, parece que la tradición preevangélica conocía una escena en que Jesús explicaba a los discípulos el alcance de la multiplicación. Al analizar Jn 6 veíamos que no deja de ser plausible la noticia de que Jesús habló en una sinagoga, pronunciando un discurso sobre temas que le venían sugeridos por las mismas lecturas sinagogales del ciclo de Pascua, y que hay un trasfondo veterotestamentario que permite entender perfectamente sus observaciones de los vv. 35-50, en que Jesús hablaba de su revelación bajo el simbolismo del pan. Científicamente hablando, a lo único que podemos llegar es a establecer que todo esto fue muy posible. Pero ello es suficiente para plantear la cuestión de si, *en el caso de que* Jesús hablara realmente acerca del pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún, la doctrina acerca de la eucaristía, tal como aparece en los vv. 51-58, pudo formar parte de aquel discurso. Léon-Dufour ha intentado resolver el problema de cómo podría haber entendido la multitud estos versículos, afirmando que el significado sapiencial del pan se mantiene a lo

largo de los vv. 51-58, y que este significado pudo ser perfectamente entendido. Sin embargo, ¿hay el menor indicio de que el pan vivo de los vv. 51-58 se refiere a algo que no sea la eucaristía? Si respondemos negativamente, y parece que no nos cabe otro remedio, parece imposible que las palabras de los vv. 51-58, que se refieren exclusivamente a la eucaristía, fueran entendidas por la multitud o incluso por los discípulos. Son palabras que no encajan en ninguna fase del ministerio público, exceptuando la última cena. Incluso un crítico habitualmente tan conservador como Lagrange así lo ha reconocido y luego le han seguido muchos investigadores que, por lo demás, no muestran mucha inclinación a desmantelar los discursos joánicos. Combinando, por consiguiente, nuestros juicios sobre las cuestiones literaria e histórica de los vv. 51-58, sugerimos que los pasajes de los vv. 35-50 y vv. 51-58 son dos formas distintas del discurso del pan de vida, ambas joánicas en el sentido de que están compuestas de sentencias transmitidas en el curso de la predicación joánica tradicional. La forma del discurso en los vv. 35-50, aunque ha recogido algunos materiales extraños, representa la forma más primitiva, de tono sapiencial, del discurso. Sus resonancias eucarísticas secundarias se deben a una reelaboración cristiana del tema. La forma que se nos ofrece en los vv. 51-58 representa una reelaboración más radical del discurso, en que el tema eucarístico pasa a primer plano. Se añadió a los vv. 35-50 en una etapa bastante más tardía de la redacción del cuarto Evangelio, probablemente con ocasión de la redacción final.

Posible origen de los materiales de los vv. 51-58

Proponemos ahora la hipótesis de que el armazón de los vv. 51-58 está formada por materiales procedentes del relato joánico de la institución de la eucaristía, que originalmente se situaba en la Última Cena, y que estos materiales fueron refundidos para hacer de ellos un duplicado del discurso del pan de vida. Con esta hipótesis se explican varias cosas: *a)* la ausencia de un relato de la institución en el cap. 13, el episodio de la Última Cena en cuyo contexto sitúan todos los demás evangelios la institución. Este desplazamiento de los materiales referentes a la institución ha dejado sus huellas en el cap. 13: por ejemplo, la alusión al pan como alimento, con el uso del verbo *trōgein* en 13,18. *b)* la gran semejanza de 6,51 con la fórmula institucional. *c)* la clara referencia a la eucaristía de los vv. 51-58 hubiera resultado inteligible en la

Jltima Cena. En apoyo de lo que decimos, podemos añadir que ya nemos encontrado un posible caso en que una escena, originalmente elacionada con la última Pascua que Jesús celebró, ha sido traspuesta ı la etapa del ministerio y a una Pascua anterior: concretamente, la ourificación del templo.

Elemento importante en nuestra hipótesis es que el material omado de la Última Cena fue reelaborado sobre el modelo del discurso del pan de vida cuando fue añadido al cap. 6. De ahí que encaje an perfectamente en este capítulo. Más adelante ofrecemos un diagrama en que se comparan los dos pasajes (vv. 35-50 y 51-58), de forma jue el lector puede advertir el estrecho paralelismo que hay entre ımbos. Combinando los temas del cap. 6 con materiales de la Última Cena, el redactor final ha creado un segundo discurso del pan de vida. Parece que su propósito fue explicitar los matices eucarísticos que ya estaban implícitos en el capítulo. Dio a los vv. 51-58 el mismo comienzo y la misma conclusión de 35-50; el mismo tipo de interrupción con las protestas de los judíos; la misma promesa de la vida eterna. Pero donde el discurso original insistía en la necesidad de creer en esús, el nuevo discurso subraya la necesidad de comer y beber la carne la sangre eucarísticas.

Hasta ahora hemos hablado de los vv. 51-58 como obra redaccional, pero cabe la sospecha de que el redactor se limitó a completar y perfeccionar un proceso de asimilación que ya se había iniciado anteriormente. Insistiremos una vez más en que ese proceso consistente en nterpretar en sentido eucarístico todo el capítulo se manifiesta ya en la nultiplicación, aunque de manera menos explícita. La presencia de esonancias eucarísticas en los relatos sinópticos de la multiplicación sugiere asimismo que la comunidad cristiana relacionó la multiplicación de los panes y la eucaristía ya en una etapa muy primitiva. Daube, Ziener, Gärtner y Kilmartin han estudiado la *Haggadah* pascual judía y nan señalado numerosas analogías con Jn 6, que ya hemos mencionado cf. *supra*, pp. 502, 522, 536).

COMPARACIÓN DE LOS DOS DISCURSOS

(6,35 50)

35«Yo soy el pan de vida.
El que se acerca a mí no pasará hambre
y el que tiene fe en mí no tendrá nunca sed.
36Pero vosotros, como os he dicho,
aunque [me] habéis visto, no tenéis fe.
37Todos los que el Padre me entrega se acercarán a mí,
y al que se acerca a mí no lo echo fuera;
38porque no he bajado del cielo
para realizar un designio mío,
sino el designio del que me envió:
39Y éste es el designio del que me envió:
que no pierda a ninguno de los que me ha entregado,
sino que los resucite a todos el último día.
40Porque éste es el designio de mi Padre:
que todo el que reconoce al Hijo
y cree en él
tenga vida eterna.
Y yo lo resucitaré el último día.»
41Los judíos protestaban contra él porque había dicho que él era el pan
bajado del cielo, 42y comentaban: «Pero, ¿no es éste Jesús, el hijo de
José? Si nosotros conocemos a su padre y a su madre, ¿cómo dice
ahora que ha bajado del cielo?» 43Jesús les repuso:
«Dejaos de protestar entre vosotros.
44Nadie puede acercarse a mí
si el Padre que me envió no tira de él,
y a ése lo resucitaré yo el último día.
45Está escrito en los profetas
que todos serán discípulos de Dios:
todo el que escucha al Padre
y aprende de él
se acerca a mí.
46No porque alguien haya visto al Padre;
el único que ha visto al Padre
es el que procede de Dios.
47Pues sí, os lo aseguro:
quien tiene fe posee vida eterna.

48Yo soy el pan de la vida.
49Vuestros padres comieron el maná en el desierto, pero murieron:
50aquí está el pan que baja del cielo,
para comerlo y no morir.»

(6, 51-58)

51«Yo soy el pan vivo

bajado del cielo:
el que come pan de éste
vivirá para siempre

Pero, además, el pan que voy a dar
es mi carne, para que el mundo viva.»

52Los judíos se pusieron a discutir acaloradamente: «¿Cómo puede
éste darnos a comer su carne?» 53Entonces Jesús les dijo:

«Pues sí, os aseguro
que si no coméis la carne del Hijo del Hombre
y bebéis su sangre,
no tendréis vida en vosotros.
54Quien come mi carne
y bebe mi sangre
tiene vida eterna,
y yo le resucitaré el último día.
55Porque mi carne es verdadera comida
y mi sangre verdadera bebida.
56Quien come mi carne
y bebe mi sangre
sigue conmigo y yo con él.
57A mí me ha enviado el Padre, que vive,
y yo vivo gracias al Padre;
pues también quien me come
vivirá gracias a mí.
58Aquí está el pan que ha bajado del cielo;
no sucederá como con aquellos padres,
que comieron, pero murieron:
Quien coma de este pan vivirá para siempre.»

Sugieren también estos autores que la situación existencial que en la Iglesia cristiana dio origen a la forma actual de Jn 6, pudo ser una Pascua cristiana. Las escenas del cap. 6 (multiplicación de los panes, mención del maná en la introducción al discurso del pan de vida, forma original de éste en los vv. 35-50), sobre el trasfondo de la Pascua, no dejarían de convertir este capítulo en una estupenda lectura para un servicio litúrgico de la Pascua cristiana. Naturalmente, en aquella liturgia cristiana de la Pascua, el núcleo esencial consistiría en la *re*-presentación del banquete eucarístico que el Señor celebró la víspera de Pascua, la noche anterior a su muerte. De este modo pudo ocurrir que la misma liturgia contribuyera a yuxtaponer el discurso del pan de vida y el relato joánico de la institución que, por hipótesis, aparece ahora refundido en los vv. 51-58. Si el tema del maná del leccionario sinagogal de Pascua y de la *Haggadah* pascual son realmente el trasfondo de la presentación que de sí mismo hace Jesús como pan bajado del cielo, no podemos negar que también los temas de la carne y de la sangre encajarían perfectamente en el recuerdo de la carne del cordero pascual y de la sangre con que se marcaron las puertas de los israelitas (Hoskyns, 281ss).

Esto es sólo una hipótesis, pero hemos de recordar que la yuxtaposición de los temas sacramental y sapiencial es tan antigua como el cristianismo. Las dos formas del discurso del pan de vida representan una yuxtaposición de la doble forma en que Jesús se hace presente a los que creen, en la *palabra de la predicación* y en el *sacramento* de la eucaristía. Esta doble presencia se manifiesta en la estructura de la liturgia oriental, en la misa romana y en todos los servicios litúrgicos protestantes que se han desarrollado históricamente a partir de modificaciones de la misa romana.

Finalmente, hemos de advertir que esta hipótesis tiene muchos puntos comunes con las expuestas por V. Taylor, Feuillet y J. Jeremias. Se trata únicamente de tanteos, pero al menos supone un esfuerzo serio por resolver las siguientes dificultades que ha de tener en cuenta toda teoría acerca de los vv. 51-58:

- A lo largo de todo el capítulo se advierten las resonancias eucarísticas.
- Los vv. 35-50 tienen primaria, pero no exclusivamente un tema sapiencial.
- Los vv. 51-58 contienen referencias eucarísticas mucho más netas que las del resto del capítulo, y que resultan difícilmente inteligibles en el lugar en que actualmente aparecen.

- Los vv. 35-50 parecen constituir un discurso completo en sí mismos. El cambio de perspectiva resulta, por otra parte, notablemente abrupto entre los vv. 35-50 y 51-58.
- Los vv. 51-58 tienen muchos elementos en común con el resto del cap. 6, y su estructura ofrece paralelos sorprendentemente estrictos con la de los vv. 35-50.
- Los vv. 60ss, como veremos, se refieren más directamente a 35-50 que a 51-58.
- En el relato joánico de la Última Cena falta la institución de la eucaristía.
- Ello puede ser resultado de un influjo de la liturgia pascual cristiana en Jn 6.

COMENTARIO ESPECIAL

El v. 51 es paralelo del v. 35, que señala el comienzo del discurso del pan de vida, con la excepción de que Jesús habla en el v. 51 como «pan vivo» en vez de como «el pan de vida». Aunque ambas expresiones son sinónimas, «el pan vivo» encaja mejor en un contexto eucarístico. Es interesante advertir que en este versículo, en que hablará del pan diciendo que es su *carne,* Jesús insiste en que ha bajado del cielo. La venida de la Palabra al mundo se expuso en Jn 1,14 en términos de encarnación; aquella misma carne es la que se dará ahora a los hombres como pan vivo. Si el v. 51 se hace eco del tema de la encarnación, parece que al mismo tiempo entraña una referencia a la muerte de Jesús, un tema tradicionalmente asociado al de la eucaristía; Jesús, en efecto, *dará* su carne para que el mundo viva (cf. notas al v. 51 y a 3,16, sobre la idea de «dar»). En el v. 32 se dice que es el Padre el que da el pan del cielo, en el sentido de que el Hijo viene del Padre; pero cuando el pan se identifica ahora con la carne de Jesús, es éste el que se tiene que dar. Jesús entrega voluntariamente su vida (10,18), y esa muerte voluntaria hace posible la participación eucarística de su carne. Al principio del evangelio se presentaba a Jesús como cordero pascual que quita el pecado del mundo (1,29); ahora, en el contexto pascual de este discurso, se dice que Jesús da su carne para que el mundo viva.

Ya hemos visto que el uso del término «carne» en el v. 51 podría ser realmente un eco de las palabras pronunciadas por Jesús sobre el pan de la eucaristía. A pesar de todo, el término tiene cierta crudeza y un matiz realista, y esta connotación además de que recuerda la encarna-

ción, ha podido ser intencionada por parte del evangelista para combatir el docetismo. Jn 6 no llega al fervor antidocotista de 1 Jn 4,2 («Toda inspiración que confiesa que Jesús es el Mesías venido en carne mortal, es de Dios»), pero de todos modos se opone a cualquier espiritualización indebida de la humanidad de Jesús.

En el v. 52 tenemos un malentendido paralelo del que aparecía en los vv. 41-42. Lo extraño es que Jesús no se toma molestia alguna para salvar la repugnancia de los judíos ante la idea canibalesca de comer su carne; en vez de ello, en el v. 53 insiste en el realismo de «comer» (cf. nota) su carne, y añade la nota, aún más realista, de beber su sangre. No sólo se opone Jn 6 a cualquier espiritualización indebida de la humanidad de Jesús, sino que también resiste a cualquier intento de espiritualizar en exceso la realidad de la carne y la sangre eucarísticas. La objeción y consiguiente respuesta de los vv. 52-53 podrían reflejar una disputa surgida en tiempos del mismo evangelista, ya que la apologética judía contra los cristianos atacaba a la eucaristía. Orígenes, *Celso,* 6,27 (GCS 3,97) alude a las acusaciones judías en el sentido de que los cristianos comían carne humana. Kilmartin, *Chalice Dispute,* sugiere que esta insistencia en que es preciso beber la sangre de Jesús va dirigida contra los círculos gnósticos judíos, que se oponían al uso del cáliz en la práctica eucarística por su profundo temor a la sangre. Sin embargo, aunque es cierto que el cuarto Evangelio no hace concesión alguna a la sensibilidad judía e insiste tercamente en la realidad de la carne y la sangre, tampoco se va al otro extremo que sería el atribuir un poder mágico a la recepción de la carne y la sangre de Jesús, lo que hubiera significado equiparar la eucaristía cristiana a un misterio pagano. Los vv. 53-56 prometen el don de la vida a quien coma la carne y beba la sangre de Jesús, pero esta promesa eucarística viene a continuación del cuerpo principal del discurso del pan de vida de los vv. 35-50, donde se insiste en la necesidad de creer en Jesús. La yuxtaposición de las dos formas del discurso enseña que el don de la vida nos viene a través de la recepción *con fe* del sacramento (cf. vv. 54 y 47).

En el v. 54 tenemos combinados una vez más los dos tipos de escatología. Quien come la carne de Jesús posee ya aquí la vida eterna (escatología realizada), pero al mismo tiempo se promete que Jesús lo resucitará el último día (escatología final). También va implícita la escatología final en la alusión a comer la carne del Hijo del Hombre (v. 53), que es un personaje escatológico. Sabemos, por supuesto, que otros autores del NT relacionan estrechamente la eucaristía con la escatología final. En 1 Cor 11,26 se describe la eucaristía como una proclamación de la muerte del Señor *hasta* que *él vuelva;* también es presentada como una prenda del banquete celestial en el reino de Dios (Mc 14,25; Lc 22,18).

Si comparamos los vv. 54 y 56, advertiremos que poseer la vida eterna supone estar en comunión íntima con Jesús; se trata de que el cristiano siga con Jesús *(menein), y* Jesús con el cristiano. En el v. 27 hablaba Jesús del alimento que dura *(menein)* hasta la vida eterna, es decir, que la fuente de la vida eterna es un alimento que no se acaba. En el v. 56, el verbo *menein* se aplica no al alimento, sino a la vida que éste produce y nutre. La comunión con Jesús significa realmente participar en la comunión intima que hay entre el Padre y el Hijo; al mismo tiempo se da por supuesto que el lector entiende lo que esto significa. Dodd, *Interpretación,* 345, afirma que ello tiene sentido únicamente en el caso de que el cap. 6 siga al cap. 5 (cf. *supra,* pp. 496-497), pues es en 5,17-30 donde se dice que Jesús no es una fuente independiente de vida, sino que permanece en una inquebrantable identidad de acción con el Padre. Dejando aparte esta cuestión, lo cierto es que el v. 57 es una enérgica expresión de la tremenda afirmación de que Jesús otorga al *hombre una participación en la vida misma de Dios,* una expresión mucho más realista que la fórmula abstracta de 2 Pe 1,4. Ocurre así que, mientras los sinópticos consignan la institución de la eucaristía, Juan explica lo que esa eucaristía significa para el cristiano. Del mismo modo que la eucaristía entraña un eco del tema de la alianza («sangre de la alianza»; Mc 14,24), también la mutua inhabitación de Dios (y Jesús) y el cristiano podría reflejar el tema de la alianza. Jr 24,7 y 31,33 toman la promesa de la alianza, «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios», y le confieren la intimidad que supone la acción divina en el corazón del hombre. En Qumrán (1QS 1,16ss) se consideraba la comunión de aquellos sectarios con Dios como una de las señales de la nueva alianza.

Anexo sobre la división del discurso del pan de vida

Ya conoce el lector la división que proponemos del discurso del pan de vida. Es una más entre otras. Gächter, 438, que escribía en 1935, dio una lista de las divisiones propuestas por los comentaristas católicos hasta aquel momento. He aquí algunos ejemplos de las propuestas más recientes: F. J. Leenhardt propone una división tripartita, correspondiente a las tres etapas de la acción en los vv. 1-21.

vv. 1-21		vv. 26-70
a) *Multiplicación de los panes*	= a) 26-35:	*Naturaleza del pan*
b) *intento de hacer rey a Jesús*	= b) 36-47:	*El Padre ha de tirar de los hombres hacia Jesús*
c) *Jesús cruza el lago*	= c) 48-70:	*Necesidad de un conocimiento espiritual* (Jesús viene bajo otra forma)

J. Schneider y C. Barrett también proponen una división tripartita: a) 27(28)-40, b) 41-51, C) 52-58. Para Schneider, el v. 51 sirve para concluir la segunda etapa y para iniciar la tercera. Uno de los principios por los que se rige esta división es que se produce una pregunta de la multitud poco después de la afirmación con que se inicia cada etapa. En cada una de éstas aparece además la afirmación «Yo soy el pan», así como una alusión a los padres en el desierto. S. Temple diferencia tres niveles de material que se extienden a lo largo de todo el discurso: *a)* un núcleo de tradición antigua: 24-35, 41-43, 45, 47, 60, 66-70; *b)* la amplificación que el evangelista realiza con este material: 36-40, 44, 46, 61-65; *c)* una homilía eucarística: 48-59. En cada uno de los niveles advierte diferencias literarias y teológicas.

P. Borgen, *Bread,* 59-98, propone una división basada en el modelo midráshico-homilético: *a)* 31-33, la cita básica del Pentateuco, corregida por Jesús; *b)* 34-40, exposición sistemática de los términos de la cita; *c)* 41-48, discusión exegética; *d)* 49-58, se siguen exponiendo los términos de la cita.

J. Bligh propone una doble división que abarca 26-25: a) 26-47, *b)* 48-65. En cada una de las secciones hace Jesús un ofrecimiento (pan, carne); los oyentes manifiestan su incredulidad y murmuran (41-42, 60-61); se insiste en la fe como don de Dios (43-47, 61-65).

T. Worden advierte dos niveles básicos de material en 26-59, que constituyen dos discursos paralelos: Discurso A: 26, 30-35, 37-39, 41-44, 48-50, 58-59. Discurso B: 27-29, 36, 40, 45-47, 51-57.

H. Schürmann reparte el mismo material en dos secciones: a) 26-52, *b)* 53-58. Piensa que 51c se refiere primariamente a la muerte en el Calvario y no a la eucaristía, por lo que sitúa el comienzo del discurso propiamente eucarístico en 53.

E. Galbiati pone el comienzo del discurso en 32: a) 32-50, *b)* 48-58, *b)* 48-58. Nótese que 48-50 se incluye en las dos secciones, pues se supone que sirve para cerrar la primera e iniciar la segunda. El v. 50 forma inclusión con el 32; 48 enlaza con 58.

X. Léon-Dufour y D. Mollat ponen el comienzo del discurso en el v. 35, pero hacen una división después del 47: *a)* 35-47, *b)* 48-58. Para establecer esta división se apoyan en la semejanza de los vv. 35 y 48. La segunda mitad se caracteriza por los temas de «dar» y «comer».

La mayor parte de los investigadores que, como nosotros, dividen el discurso en 35-50 y 51-58 ponen el comienzo de la segunda parte en la última frase del v. 51 (51c). Nosotros hemos incluido en el comienzo de esta segunda parte todo el v. 51.

Obviamente no podemos discutir todos los argumentos que se aducen a favor o en contra de cada una de estas divisiones. Nos parecen muy convincentes los estudios de Borgen sobre la técnica midráshica, aunque proponemos una división algo distinta. En nuestra opinión, los vv. 25-34 dan la situación del discurso; en 31-33 se recoge el pasaje del Pentateuco y la correspondiente paráfrasis sobre los que se basa el discurso. Borgen supone que el v. 34 forma parte de la explicación homilética, pero parece más bien que sirve de transición. El discurso propiamente dicho empieza en el v. 35. El argumento más convincente a favor de la división en 35-50 y 51-58 puede verse en los paralelos estructurales que se advierten al colocar las dos partes una junto a otra, como hemos hecho en el diagrama de las pp. 566-67. Nótense el mismo comienzo, el mismo final y el mismo tipo de objeciones que lo interrumpen. En la p. 560 indicábamos que los vv. 48-50 forman una inclusión, que señalaría el probable final del primitivo discurso del pan de vida. Las diferencias internas de tema y vocabulario que existen entre 35-50 y 51-58 son nuevos argumentos para considerar estos pasajes como reflejo de dos discursos paralelos que un redactor puso uno al do de otro.

Se podría objetar que el mismo Borgen considera 51-58 parte del ismo discurso que 35-50, pues mientras que 34-40 explica la primera arte de la cita escriturística que aparece en el v. 31, «Les dio a comer an del cielo», en 49-58 se explica un término de la cita (el último en el riginal), a saber: «comer». Sin embargo, teniendo en cuenta que el ma de «comer» aparece en 49-50, aunque consideremos que 35-50 ntiene todo el discurso completo, tendríamos que todos los elemens de la cita escriturística han sido tratados ya. De hecho, sin embargo, la forma final del evangelio, en que 35-50 y 51-58 aparecen seguis, hay una cierta unidad global. Pero los argumentos de Borgen no rueban necesariamente que 51-58 iba originalmente unido a 35-50.

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye en la general del p. 6, al final del núm. 26.]

26. *JESÚS EN LA FIESTA DE LA PASCUA* *REACCIONES ANTE EL DISCURSO SOBRE EL PAN DE VIDA* (6,60-71)

6 60[61] *. Muchos discípulos dijeron al oírlo: «Este modo de hablar es intolerable, ¿quién puede admitir esto?» 61[62] Jesús, sabiendo que sus discípulos protestaban de aquello, les preguntó: «¿Esto os escandaliza?

62¡Pues si presenciarais que el Hijo del Hombre [63]
sube a donde estaba antes!
63Sólo el Espíritu da vida, [64]
la carne no sirve para nada.
Las palabras que os he dicho
son Espíritu y vida.

64Y con todo hay entre vosotros quienes no creen.» [65] (Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién lo iba a entregar.) 65[66] Y añadió:

«Por eso os dije
que nadie puede acercarse a mí
si el Padre no se lo concede.»

66[67] Desde entonces muchos discípulos se echaron atrás y no volvieron más con él. 67[68] Jesús preguntó a los Doce: «¿También vosotros queréis marcharos?» 68[69] Simón Pedro le contestó: «Señor, ¿y a quién vamos a acudir? En tus palabras hay vida eterna, 69[70] y nosotros ya creemos y sabemos que tú eres el Consagrado de Dios.» 70[71] Jesús les respondió: «¿No os elegí yo a los doce? Y, sin embargo, uno de vosotros es un traicionero.» (71[72] Se refería a Judas, hijo de Simón Iscariote, pues éste, siendo uno de los Doce, lo iba a entregar.)

* Se indica entre corchetes la numeración de los vv. de la Vulgata.

NOTAS

6,60. *oírlo... admitir.* Se trata del mismo verbo, *akouein;* en la primera parte del versículo significa oír sin aceptar; al final del versículo tiene el significado de oír aceptando. El segundo matiz, común cuando *akouein* rige genitivo, se parece al hebreo *šāma',* «escuchar, obedecer».

sus discípulos. Anteriormente se ha indicado que el discurso fue dirigido a una multitud (v. 24) a la que también se dio el nombre de «los judíos» (v. 41). Evidentemente, hemos de pensar que los discípulos de Jesús formaban también parte del auditorio. ¿Son estos discípulos los mismos que cruzaron el lago de noche (vv. 16- 21)? En los vv. 66-67 se indica que los discípulos forman un grupo más numeroso que el de los Doce. En Lc 10,1 se habla de setenta (y dos) discípulos.

intolerable. Literalmente, «duro, desagradable», con el doble matiz de fantástico y ofensivo.

61. *sabiendo.* Literalmente, «sabía en sí mismo»; no es una expresión griega elegante, pero refleja un uso semítico. Se da a entender que se trata de un conocimiento sobrenatural.

62. *Pues si.* La sentencia es elíptica, consistente tan sólo en la prótasis. Los investigadores han propuesto diversos tipos de apódosis: *a)* aquellos en que la apódosis está relacionada con el escándalo de que se habla en el v. 61: «entonces si que os escandalizaríais de verdad» (Bultmann) [se trataría de un argumento *a fortiori* (cf. 1,50; 3,12)]; «entonces ya no os sentiríais escandalizados» (Bauer) [esta sugerencia implica que el contemplar la ascensión del Hijo del Hombre les inducirá a creer]; *b)* aquellos en que la apódosis se relaciona con lo dicho en los vv. 48-50: «entonces entenderíais lo que significa el pan de vida que ha bajado del cielo» (Thüsing 261); *c)* aquellos en que la apódosis se relaciona con los vv. 51-58: «entonces juzgaríais de otro modo acerca de mi carne».

presenciarais. Theōrein; cf. nota al v. 40. Nótese que Jesús no afirma categóricamente que verán su ascensión, sino que hace una afirmación hipotética.

sube a donde estaba antes. Significa «al Padre» (17,5). Se da a entender implícitamente que el Hijo del Hombre ha descendido antes, idea que, como ya hemos visto (cf. nota a 3,13), resultaba muy desacostumbrada. La ascensión al Padre se realizará a través de la crucifixión y la resurrección.

63. *Sólo el Espíritu.* Bultmann, 341-42, menciona la posibilidad de que la *primera parte de este versículo sea una proposición defendida por los oyentes:* «Vosotros decís: "Sólo el Espíritu da vida; la carne no sirve para nada", pero yo os digo: "Las palabras que os he dicho son Espíritu y vida".» Sin

embargo, todo el versículo resulta perfectamente inteligible como enseñanza del propio Jesús.

da vida. Este mismo verbo se usó en 5,21; aparece siete veces en los escritos paulinos, y tiene especial interés en los siguientes casos: 2 Cor 3,6: «La letra mata, pero el Espíritu da vida»; 1 Cor 15,45. El último Adán ha pasado a ser Espíritu que da vida.»

carne. El contraste entre la carne que no sirve para nada y las palabras de Jesús que poseen la fuerza vivificante del Espíritu, no se diferencia mucho del que aparece en IS 40,6-8: «Toda carne es heno.., El heno se marchita; las flores se agostan, pero la palabra de nuestro Dios permanecerá para siempre.» Este pasaje de Isaías era bien conocido en los primitivos círculos cristianos (1 Pe 1,24-25).

palabras. Algunos investigadores que proponen conectar los vv. 60ss con los vv. 51-58 y con el tema de la eucaristía se sienten confusos por causa de esta referencia a las «palabras» como fuente de vida aquí y en el v. 68. Parece que Jesús retorna al tema sapiencial de los vv. 51-58. Para obviar esta dificultad, los intérpretes aludidos recurren a una exégesis del texto griego a la luz del hebreo *dābār,* que significa a la vez «palabra» y «cosa», y traducen en consecuencia: «Las *cosas* [es decir, la eucaristía, carne y sangre] de que os he hablado.» Dodd, *Interpretación,* 342 n. 24, admite que se trata de una solución a la desesperada.

os he dicho. Con un «yo» enfático. Recordando la mención del maná dado por Moisés (vv 31-32) y que Dt 8,3 relaciona el maná con las palabras de Dios, algunos afirman que Jesús está subrayando el valor de sus propias palabras en contraste con las de Moisés. Jesús estaría lanzando un reto a las ideas judías, del tipo que encontramos ejemplificadas más tarde en el midrash Mekilta sobre Éx 15,26: «Las palabras de la Ley que os he dado son vida para vosotros.» En esta misma línea de los contrastes, compárese Jn 6,68, que atribuye a Jesús palabras de vida, con la afirmación de Hch 7,38, donde se dice que Moisés recibió palabras de vida para transmitirlas al pueblo.

son Espíritu y vida. Literalmente, «son Espíritu y son vida». Dodd, *Interpretación,* 341ss, tiene razón al considerar «Espíritu y vida» como hendíadis virtual... . Cf. comentario.

64. *Jesús sabía.* Compárese con 2,25: «...porque los conocía a todos.»

desde el principio. No es el «principio» de que se habla en 1,1, donde se alude a la preexistencia de la Palabra, sino el principio del ministerio o la vocación de los discípulos (cf. 16,4). Una vez más, igual que en 6,6, se trata de un intento redaccional de impedir que se pueda pensar que Jesús había

cometido una equivocación. Celso se sirvió de la elección de Judas para argumentar que Jesús no poseía un conocimiento divino (Orígenes, *Celso,* II,11; GCS 2,138).

lo iba a entregar. Un participio de futuro, forma rara en el NT, excepto en los escritos de Lucas. El verbo griego *paradidonai* significa «entregar»; no implica necesariamente el matiz de traición. Se usa en el segundo y tercer anuncio de la pasión en Mc 9,31; 10,33.

65. *Por eso.* Presumiblemente se refiere a la falta de fe a que se aludió en la primera parte del v. 64.

Os dije. Una vez más (cf. nota al v. 36) nos encontramos con que lo que sigue no es una cita exacta de algo que haya dicho Jesús anteriormente, si bien tenemos aquí prácticamente una combinación de lo dicho en los vv. 44 y 37. Podemos citar, en contraste, los casos en que Jesús cita en Juan sus propias palabras con toda exactitud (8,24 citando el v. 21; 13,33 citando 8,21; 15,20 citando 13,16; 16,15 citando el v. 14).

66. *Desde entonces.* ¿Jugará aquí Juan con la idea de que los discípulos abandonan a Jesús porque el Padre no los ha elegido? En este caso, «entonces» se referiría al final del v. 65. Pero también podría ser que «entonces» se refiriese a toda la conversación y a la dificultad que suponía aceptar la doctrina de Jesús.

se echaron atrás. Bultmann, 343[5], cita la expresión hebrea *nāsōg ʿāḥōr,* «echarse atrás» (cf. Is 1,5).

no volvieron. Literalmente «no caminaban con él», otro semitismo. Aunque este versículo se refiere inmediatamente a la situación histórica del ministerio de Jesús, es posible que Juan pensara también en los apóstatas del siglo I (1 Jn 2,19).

67. *los Doce.* Es la primera vez que son mencionados en Juan.

¿También vosotros...? La forma en que está formulada la pregunta implica una respuesta negativa.

68. *en tus palabras... vida eterna.* Cf. nota al v. 63.

69. *nosotros.* Enfático. Los Doce contrastan con los otros discípulos, cuya fe ha resultado insuficiente. En el v. 67 se ha dirigido Jesús a los Doce, y por ello habla Pedro en nombre de todos; en el v. 70 continúa Jesús dirigiéndose a los Doce.

creemos y sabemos. Es una expresión joánica que, invertido el orden de los verbos, aparece también en 17,8 y 1 Jn 4,16. Los dos verbos son prácticamente sinónimos, pero ha de tenerse en cuenta que de Jesús se dice muchas

veces que *conoce* a Dios, pero nunca que cree en él.

el Consagrado de Dios. Algunos manuscritos griegos, la VS y la Vg. intentan aquí una armonización con Mt 16,16, por lo cual leemos en ellos: «el Mesías el Hijo de Dios [vivo]». La expresión «consagrado de Dios» o «consagrado del Señor» se usa en el AT para caracterizar a los individuos que han sido consagrados al Señor, por ejemplo, Jue 13,7 y 16,17 con referencia a Sansón (LXX; el TM dice «nazireo»); Sal 106,6 con referencia a Aarón. La expresión más próxima que hallamos en Juan está en 10,36, donde Jesús habla de sí mismo como «al que el Padre ha consagrado», sobre el trasfondo de la consagración del altar del templo. Algunos ven en estas palabras una referencia sacerdotal o sacrificial, como Bultmann, 345, que, a la vista de la subsiguiente alusión a la muerte, ve en esta frase una posible referencia a Jesús como víctima. La víspera de su muerte dirá Jesús en relación con sus discípulos: «Por ellos me consagro» (17,19). En los sinópticos, el título «Consagrado de Dios» aparece en labios de un espíritu inmundo (Mc 1,24; es interesante advertir que en Juan, respondiendo a Pedro que acaba de aplicar este título a Jesús, éste dice que uno de los Doce es un *demonio* [= traicionero]). «Consagrado» se aplica a Jesús en los discursos de Pedro en Hch 3,14; 4,27.30.

70. *elegí yo a los doce.* En Juan no se consigua la elección de los Doce. Cf. Mc 3,14: «Disignó a doce para que fueran sus compañeros»; Mt 10,1: «Y llamando a sus doce discípulos...»; Lc 6,13: «Llamó a sus discípulos, escogió a doce de ellos...» En Jn 13,18 y 15,16 se vuelve a decir que Jesús eligió a los que le habían de seguir.

traicionero. En el original, «diablo». En 13,2 se dice que «el diablo indujo a Judas», y en 13,27: «Entró en él Satanás.» Para Juan, por consiguiente, Judas está ya caracterizado como el instrumento de Satanás o del diablo. J. Jeremias *Las parábolas de Jesús* (Estella 1971) 100s, afirma que la designación «diablo» pertenece a un estrato posterior de la tradición evangélica, mientras que «Satanás» corresponde a otro más antiguo. En consecuencia, afirma que la frase «¡Quítate de mi vista, Satanás!», que aparece en la escena de Cesarea de Filipo (Mc 8,33), y que es el paralelo sinóptico de esta escena de Juan, responde a una formulación más antigua que la de éste.

71. *Judas, hijo de Simón Iscariote.* Ocho veces se nombra a Judas en Juan: *a)* cuatro simplemente como Judas; *b)* en 12,4 como Judas Iscariote; *c)* aquí y en 13,26, los mejores manuscritos están a favor de «Judas, hijo de Simón Iscariote», lectura en que «Iscariote» va con «Simón»; *d)* en 13,2, donde «Iscariote» va con «Judas», la lectura parece ser: «Judas, hijo de Simón, el Iscariote.» Es posible que las variantes del texto griego reflejen un original arameo, en el que el apelativo tiende a seguir al patronímico, de forma que en la frase aramea «X, hijo de Y, el Iscariote», el adjetivo «Iscariote» modifica a X. Pero en Juan, tal como ahora se halla, el adjetivo «Iscariote» podría modificar tanto a Judas como a Simón. Sólo Juan menciona a Simón como padre de Judas; en los sinópticos, el mismo Judas es «el Iscariote» o «Iscariote». Se han sugerido muchos significados para «Iscariote». El mejor parece ser el que refleja el hebreo ʾîš *Qeryyōt*, «hombre de Kerioth [una localidad al sur de Judea]». Se trata de una interpretación antigua, que aparece además reflejada en la lectura «de Kerioth» que aparece en algunos testigos de este versículo joánico. Significaría que Judas era un judío discípulo de Jesús (cf. 7,3), mientras que los restantes miembros del grupo de los Doce que conocemos serían galileos.

uno de los Doce. Se usa el cardinal, pero, como a veces se emplea el cardinal «uno» como ordinal (= «primero»; BDF § 247), se ha sugerido que Juan se refiere a Judas como «el primero de los Doce». No parece verosímil; Mt 10,2 usa el ordinal referido a Pedro. El hecho de que Judas aparezca situado cerca de Jesús en la Última Cena no implica necesariamente que tuviera una mayor categoría dentro del grupo de los Doce, sino que ocupaba aquel lugar porque era el que guardaba la bolsa común.

lo iba a entregar. La traición de Judas aparece como si, en cierto modo, se tratara de algo inevitable; con ello no se niega el libre albedrío, sino que se trata de reflejar el carácter inexorable del plan de salvación.

COMENTARIO

Podemos empezar por preguntarnos la relación que puede haber entre los vv. 60-71 y el discurso del pan de vida. ¿Se refieren a todo el discurso, incluida la sección eucarística (vv. 51- 58), o sólo a lo que hemos caracterizado como «discurso original» (vv. 35-50)? El v. 63 es de importancia capital para resolver esta cuestión. ¿Se trata allí de exaltar la función del Espíritu, con detrimento de la carne eucarística de que se habló en los vv. 51-58? Así lo creyó Zwingli, que hizo del v. 63 la clave de su argumentación contra la presencia real, pues parece implicar que era deseo de Jesús que su presencia en la eucaristía se interpretara en un sentido espiritual (cf. Gollwitzer, *art. cit.).* Sin embargo, esta interpretación del v. 63 en sentido despectivo para la carne eucarística resulta difícil de compaginar con la insistencia de los vv. 53-56 en la necesidad de comer la carne eucarística por su condición de fuente de vida.

Hoy los investigadores están cada vez más de acuerdo en que la carne del v. 63 no se refiere a la carne eucarística de los vv. 51-58. A nuestro juicio, Bornkamm, *art. cit.,* ha demostrado de manera conclu-

yente que los vv. 60-71 se refieren no al pasaje de los vv. 51-58, sino al de los vv. 35-50; Schurmann ha argumentado en contra de Bornkamm, pero incluso él mismo admite que, al interpretar 60-71, hemos de ver 53-58 como un paréntesis. Por el momento vamos a suponer que el v. 60 iba en otro tiempo a continuación del v. 50, de forma que aparezca clara la excelente ilación. En el v. 50 afirmaba Jesús que él era el pan bajado del cielo; en el v. 60, los discípulos se muestran indignados por esta afirmación y murmuran como lo hizo la multitud ante la afirmación semejante del v. 41. Los discípulos no soportan *oír;* nótese que todas las referencias de 60-71 tienen por objeto el escuchar o creer la doctrina de Jesús; no hay una sola alusión a una negativa a comer su carne o a beber su sangre. Se quejan de que no pueden soportar su pretensión de haber bajado del cielo *(katabainein),* y por ello les pregunta Jesús en el v. 62 qué es lo que pensarían si le viesen ascender *(anabainein)* al lugar de donde antes descendió. Utiliza la expresión «Hijo del Hombre» para identificarse con aquel personaje que tanto Daniel como Henoc caracterizan como un ser celeste. (El lector ya sabe que esta ascensión sólo se realizará a través de la muerte y la resurrección, y es interesante el hecho de que los sinópticos utilizan el título de «Hijo del Hombre» en los anuncios de la pasión, muerte y resurrección hechos por Jesús, por ejemplo, en Mc 8,31; 9,31; 10,33.)

En el cap. 3 tenemos un paralelo, hasta cierto punto, de los vv. 62-63. Cuando Nicodemo no es capaz de entender cómo un hombre puede ser engendrado de lo alto por el agua y el Espíritu, Jesús le recuerda, a modo de explicación, que el Hijo del Hombre asciende al cielo (3,13), y que es precisamente en virtud de su ascensión como el Hijo del Hombre puede dar el Espíritu. También en el v. 63 es mencionado el Espíritu inmediatamente después de la referencia a la ascensión del Hijo del Hombre. El contraste entre la carne y el Espíritu del v. 63 es el mismo que hallamos en 3,6. Jesús no habla de la carne eucarística, sino de la carne entendida igual que en el cap. 3, es decir, del principio natural que hay en el hombre y que es incapaz de dar la vida eterna. El Espíritu es el principio divino de lo alto que es el único capaz de dar vida. También en Pablo aparece este contraste entre la carne y el Espíritu, por ejemplo, en Rom 8,4: «... ya no procedemos dirigidos por los bajos instintos, sino por el Espíritu» (cf. Gál 5,16; 6,8). El paralelo sinóptico de «la carne no sirve para nada» está en la escena de Cesarea de Filipo (Mt 16,17): «Eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre del cielo.»

Si la «carne» del v. 63 nada tiene que ver con la eucaristía, tampoco la insistencia en la importancia del Espíritu guarda relación alguna con una interpretación espiritual de la presencia de Jesús en la eucaristía. La mención del Espíritu, el principio vital que será comunicado por Jesús después de la resurrección, sigue a la de la ascensión, porque, como veremos, en 7,38-39; 20,22, Juan insiste en que el Espíritu se otorgará únicamente cuando Jesús haya resucitado. El comentario sobre el Espíritu va perfectamente de acuerdo con el discurso del pan de vida porque en el v. 32 se caracterizaba el pan bajado del cielo como *verdadero (alēthinos).* Esto significa que aquel pan pertenece al ámbito celeste y eterno, por oposición al meramente natural y efímero, y este ámbito de la realidad verdadera es el ámbito del espíritu de la verdad *(alētheia).*

De este modo, en el v. 63 aparece una vez más Jesús afirmando que el hombre no puede conseguir la vida por sus propias fuerzas. Si Jesús es la revelación divina que viene del cielo, lo mismo que el pan para alimentar a los hombres, su intención es comunicarles el principio de la vida eterna. El hombre que acepta las palabras de Jesús recibirá el Espíritu vivificante. En el cap. 4, cuando discutíamos si el agua viva que ofrecía Jesús era su revelación o el Espíritu, veíamos cómo el simbolismo tenía que incluir ambas cosas. También aquí se mencionan al mismo tiempo las palabras de Jesús (v. 68) y el Espíritu (v. 63) como dadores de vida, del mismo modo que en el v. 40 se menciona la fe y su conexión indispensable con la vida eterna. Juan no desentraña las mutuas relaciones de estos diversos factores vivificantes; esto será obra de la teología posterior.

El v. 64 es una clara reminiscencia de aquella parte del discurso del pan de vida (vv. 35-50) en que el pan se refiere primariamente a la revelación de Jesús, en la que es preciso creer. Jesús repite ahora a los discípulos la advertencia que entonces hizo (v. 36) sobre la falta de fe. La advertencia se mantiene en los vv. 37, 40 y 44, con alusiones a la necesidad de que se cumpla la voluntad del Padre: sólo creen en Jesús aquellos que son atraídos por el Padre. En el v. 65 tenemos exactamente la misma secuencia. Nótese que en los vv. 64 y 65 tenemos de nuevo *creer* en Jesús *y acercarse* a Jesús como expresiones paralelas; compárese con los vv. 35, 37 y 45.

En el v. 66 vemos la reacción final de los discípulos: su incredulidad. En la p. 516, al estudiar el pasaje de 6,14-15, indicábamos el paralelo existente entre la huida de Jesús ante la posibilidad de una corona-

ción mesiánica y el final del relato sinóptico del ministerio en Galilea, cuando Jesús parece abandonar aquel territorio para no verse envuelto por Herodes en una celada política. También señalábamos algunos paralelos entre la escena sinóptica de la repulsa de Jesús en Nazaret y la que sufre Jesús en Jn 6,42 (cf. nota). No es extraño, puesto que el relato sinóptico sobre el ministerio en Galilea finalizaba con una nota de incredulidad, que en Jn 6,66 encontremos este mismo tono. Los Doce creen, pero la mayoría del pueblo no cree. Después de este capítulo marchará Jesús a Jerusalén para enseñar allí, y en 2,37 nos encontraremos con que el ministerio en la ciudad finaliza con la misma nota: aunque algunos del Sanedrín creen, no ocurre lo mismo con la mayor parte de los dirigentes y el pueblo.

Es interesante una comparación entre Jn 6,65-66 y Mt 11,20-28. En Mt 11,20-24 pronuncia Jesús un juicio sobre las ciudades de Galilea que se han negado a creer en sus poderosas obras; en Jn 6,66 se dice que los discípulos no creen en él. En Mt 11,27, que forma parte del «logion joánico» que aparece en Mateo y Lucas, se dice: «Mi Padre me lo ha enseñado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar.» Estas palabras son muy semejantes a las de Jn 6,65.

La reacción de incredulidad y la negativa a unirse a Jesús concuerdan perfectamente con lo que sabemos acerca del tema de la Sabiduría personificada, que impregna toda la presentación de Jesús en Juan y que, sobre todo, presta su aspecto sapiencial al discurso del pan de vida. Las invitaciones de la Sabiduría a acercarse a comer y beber (por ejemplo, Eclo 24,19-20) no son aceptadas por todos; siempre hay insensatos que rechazan a la Sabiduría y se apartan de ella.

Los vv. 67-71 dirigen la atención sobre los Doce, que reaccionan de manera distinta y creen en Jesús. Apenas pueden caber dudas de que ésta es la escena joánica paralela de la sinóptica que tiene lugar en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-33 y par.), que forma parte de los acontecimientos ocurridos a renglón seguido de la multiplicación de los panes (cf. *supra,* p. 502). Juan presenta paralelos no sólo con la forma breve de Marcos, sino también con la más extensa de Mateo:

- Mc 8,27-28 (Mt 16-13-14): se proponen varios títulos para identificar a Jesús, incluido el de profeta Jn 6,14: Éste es el profeta.

- Mc 8,29 (Mt 16,15): Jesús pregunta a los Doce: «¿Quién decís vosotros que soy yo?» Jn 6,67: Jesús pregunta a los Doce: «¿También vosotros queréis marcharos?»
- Mc 8,29 (Mt 16,16): (Simón) Pedro responde: «Tú eres el Mesías [Mt: el Hijo del Dios vivo].» Jn 6,69: Simón Pedro responde: «Tú eres el consagrado de Dios.»
- Mt 16,17: «Eso no te lo han revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre del cielo.» Jn 6,63: «La carne no sirve para nada»; 6,65: «Nadie puede acercarse a mí si el Padre no se lo concede.»
- Mc 8,31 (Mt 16,21): primer anuncio de la pasión. Jn 6,71: primera referencia a la traición de Judas.
- Mc 8,33 (Mt 16,23): Pedro amonesta a Jesús y éste le rechaza. «¡Quítate de mi vista, Satanás!» Jn 6,70: Jesús habla de Judas: «Uno de vosotros es un traicionero [diablo].» Algunos afirman que en este caso una sentencia dura dirigida originalmente a Pedro ha sido adaptada y aplicada de nuevo a Judas.

A este paralelismo entre las escenas sinópticas y la joánica quizá pudiera oponerse una objeción basada en la geografía. Juan parece situar la confesión de Pedro en Cafarnaún, mientras que Marcos y Mateo la ponen en Cesarea de Filipo, unos 50 kilómetros al norte. (Lc 9,18, teniendo en cuenta 9,10, se diría a primera vista que la sitúa en Betsaida, pero las omisiones de Lucas en esta escena restan valor a estas conclusiones geográficas.) Ya hemos visto que, desde un punto de vista cronológico, Jn 6 combina escenas que originalmente iban separadas; lo mismo ocurre con el aspecto geográfico.

En la anterior enumeración de paralelos nos hemos fijado en aquellos elementos de la escena de Cesarea que aparecen también en Jn 6. Merece también la pena advertir que casi todos los elementos del material peculiar de Mateo en la escena de Cesarea aparecen en algún pasaje de Juan:

- Mt 16,16: Simón dice: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo.» Jn 1,41 asocia la designación de Jesús como Mesías con la vocación de Simón. Jn 11,27 pone esta confesión en labios de Marta: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios.»
- Mt 16,17: Jesús habla a Simón: «Eso no te lo han revelado ni la carne ni la sangre...»; cf. el cuarto paralelo reseñado más arriba.
- Mt 16,18: Jesús habla a Simón hijo de Jonás (así llamado en el v. 17): «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra...» Jn 1,42: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas» (que significa Pedro).

- Mt 16,18: Jesús hace de Pedro la roca sobre la que se fundará la Iglesia. Jn 21,15-17: Jesús hace a Pedro pastor del rebaño.
- Mt 16,19: Jesús dice a Pedro (a los discípulos en 18,18): «Lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo.» Jn 20,23: Jesús dice a los discípulos: «A quienes les perdonéis los pecados les quedarán perdonados; a quienes se los imputéis les quedarán imputados.»

Estos materiales adicionales de la escena de Cesarea según Mateo no aparecen en los relatos de Marcos y Lucas, por lo que algunos investigadores, advirtiendo además que no armonizan del todo con el contexto, han sugerido que Mateo recogió un material petrino de otros contextos, lo conjuntó y lo añadió a la escena de Cesarea de Filipo. Si ello es cierto, la imagen que nos ofrece Juan, con los materiales petrinos esparcidos en diversos contextos, sería más antigua que la descripción de Mateo, si bien no podemos estar seguros de que la localización joánica de cada una de estas sentencias sea siempre la original. Para un estudio más amplio, cf. comentario a 21,15-17.

* * *

Hemos interpretado el pasaje de los vv. 60-71 como si no tuviera relación con los vv. 51-58, de acuerdo con nuestra teoría de que en éstos se recogen materiales joánicos insertados posteriormente de forma que se rompe la unidad original entre 35-50 y 60-71. Pero podríamos preguntarnos, aun suponiendo que esta teoría sea correcta, si la forma final del capítulo, en que *de hecho* 60-71 sigue a 51-58, no exigiría que en 60-71 hubiese alguna referencia , al menos secundaria, a la eucaristía. Estamos convencidos de que no es así, pues opinamos que el redactor final añadió 51-58 para hacer que destacaran los elementos eucarísticos secundarios de 35-50, sin hacer luego nada para reorientar el sentido de 60-71 a la luz de aquella adición.

Sin embargo, podríamos enumerar al menos algunas de las sugerencias que se han propuesto para relacionar los vv. 60-71 con el tema eucarístico. Algunos ven en el tema de la ascensión del Hijo del Hombre del v. 62 como un aviso a los discípulos de que no empezarán a recibir el pan vivo de la eucaristía sino después de la ascensión. En este sentido se cita el v. 27: «... el alimento que os dará el *Hijo del Hombre*». También la mención del Espíritu en el v. 63 ha recibido una interpretación que la refiere a la eucaristía, pues Wilkens, *Abendmahlzeugnis* 363, propone la idea de que será el Espíritu el que despertará la fe necesaria para ver en la eucaristía la carne y la sangre del Hijo del Hombre. Otros ven en el v. 63 la idea de que la eucaristía sólo podrá ser recibida provechosamente por quienes posean el Espíritu, una interpretación que rechaza toda postura materialista con respecto al sacramento o cualquier concepción mágica del mismo, afín a la de las religiones mistéricas. También se ha sugerido que el v. 63 significa que en la eucaristía no será de ningún beneficio la carne o el cuerpo muerto de Jesús, sino su cuerpo resucitado y lleno de Epíritu y vida, Craig, JBL 58 (1939) 39[38] piensa que se trata de un primitivo paralelo de la epiklesis o invocación del Espíritu, asociada actualmente al rito eucarístico de las liturgias orientales.

Boismard sostiene que los vv. 70-71, junto con los vv. 51-58, pertenecen a un conjunto de materiales, hoy desplazados de su lugar propio, que originalmente estaban situados en el contexto de la Última Cena. Indica que el tema de la traición de Judas encajaría perfectamente en el pasaje de 13,18-30. Sugiere además que se llevó al cap. 6 para sustituir a la reprensión que originalmente iría dirigida a Pedro, y que en los sinópticos se relaciona con la escena de Cesarea de Filipo.

Son propuestas ingeniosas, pero que no cuentan a su favor con todas las pruebas que serían de desear. Muchas de ellas no logran explicar realmente cómo se hubiera podido aplicar a la carne eucarística de Jesús una afirmación tan tajante como la de «la carne no sirve para nada».

BIBLIOGRAFÍA

J. Bligh, *Jesus in Galilee:* «Heythrop Journal» 5 (1964) 3-21.

P. Borgen, *The Unity of the Discourse in John 6:* ZNW 50 (1959) 277-78.
Observations on the Midrashic Character of John 6: ZNW 54 (1963) 232-40.
Bread from Heaven (SNT X; 1965).

G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium* ZNW 47 (1956) 161-69.

F. M. Braun, *Quatre «signes» johanniques de l'unité chrétienne:* NTS 9 (962-63) esp. 147-48, sobre 6,12-13.

R. E. Brown, *The Eucharist and Baptism in St. John:* «Catholic College Teachers of Religion Annual» 8 (1962) 14-33.
D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956) esp. 36-51, 158-69.
A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jean 6):* NRT 82 (1960) 803-22, 918-39, 1040-62.
P. Gächter, *Die Form der eucharistischen Rede Jesu:* ZKT 59 (1935) 419-41.
B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover* (Coniectanea Neotestamentica XVII; Lund *1959)*
E. Galbiati, *Il Pane della Vita:* BibOr 5 (1963*)* 101-10.
H. Gollwitzer, *Zur Auslegung von Joh. 6 beli Luther und Zwingli,* en IMEL *143-68.*
E. Haenchen, *Johanneische Probleme:* ZTK *56 (1959)* esp. *31-34.*
J. Jeremias, *Joh. 6, 51c-58-redaktionell?:* ZNW *44* (1952-53) *256-57.*
E. D. Johnston, *The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand and Independent Tradition?:* NTS *8 (1961-62) 151-54.*
E. J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John 6:* CBQ *22 (1960) 183-91.*
— *A First Century Chalice Dispute:* ScEccl *12 (1960) 403-8.*
F. J. Leenhardt, *La structure du chapitre 6 de l'Évangile de Jean:* RHPR *39 (1959) 1-13.*
X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie (Jean VI):* RSR *46 (1958) 481-523.*
— *Trois chiasmes johanniques:* NTS 7 (1960-61) esp. 251-53, sobre *6,36-40.*
G. H. C. Macgregor, *The Eucharist in the Fourth Gospel:* NTS 9 *(1962-63)* 111-19.
S. Mendner, *Zum Problem «Johannes und Die Synoptiker»:* NTS *4* (1957-58) *282-307,* sobre *6,1-30.*
D. Mollat, *Le chapitre VI de Saint Jean:* LumVie *31 (1957)* 107-19.
E. Ruckstuhl, *Auseinandersetzung mit Joachim Jeramias über die Echtheit von Jh 6,51 b-58,* en *Die literarische Einheit des Johannesevangelliums, 220-72.*
V. Ruland, *Sign and Sacrament: John's Bread of Life Discourse:* Interp *18 (1964) 450-62.*
J. Schneider, *Zur Frage der Komposition von Joh. 6, 27-58(59). Die Himmelsbrotrede,* en IMEL *132-42.*
H. Schürmann *Joh 6,51c ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede:* BZ *2 (1958) 244-62.*
— *Die Eucharistie als Representation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58:* «Trierer Theologische Zeitschrift» *68 (1959) 30-45,* 108-18.

E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl:* EvTh *12 (1952-53) 341-63.* También en *Neotestamentica* (Zurich *1963) 371-96.*
S. Temple, *A Key to the Composition of the Fourth Gospel:* JBL *80 (1961) 220-32,* sobre *6,24-71.*
W. Wilkens, *Das Abendmahlzeugnis im vierten Evangelium:* EvTh *18 (1958) 354-70.*
— *Evangelist und Tradition im Johannesevangelium: TZ 16 (1960) 81-90.*
T. E. Worden, *The Holy Eucharist in St. John:* «Scripture» 15 *(1963) 97-103; 16 (1964) 5-16.*
G. Ziener, *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier:* BZ *2 (1958) 263-74.*

27. *JESÚS EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS*

INTRODUCCIÓN (7,1-13)

¿Subirá *Jesús* a *la fiesta?*

7 [1][Y] algún tiempo después recorría Jesús Galilea, evitando andar por Judea, porque los judíos trataban de matarlo. [2]Se acercaba la fiesta judía de los Tabernáculos, [3]y sus parientes le dijeron: «Márchate de aquí y vete a Judea, que también tus discípulos de allí presencien esas obras que haces; [4] porque nadie hace las cosas a escondidas si es que busca publicidad; si haces esas cosas, date a conocer a todo el mundo.» ([5]De hecho, ni siquiera sus parientes creían en él.) [6]Jesús les contestó:

«Para mí todavía no es el momento;
para vosotros, en cambio, cualquier momento es bueno.
[7]El mundo no tiene motivos para aborreceros a vosotros;
a mí sí me aborre,
porque yo declaro
que sus acciones son malas.

[8]Subid vosotros a la fiesta; yo no subo a esta fiesta; para mí el momento no ha llegado aún.» [9]Después de esta conversación él se quedó en Galilea. [10] Sin embargo, después que sus parientes se marcharon a la fiesta, entonces subió él también, no abiertamente, sino a escondidas.

[11]Por eso lo buscaban los judíos durante la fiesta, preguntando: «¿Dónde anda ése?» [12] La gente hablaba mucho de él, cuchicheando. Unos decían: «Es bueno». Otros, en cambio: «No, que extravía a la gente». [13] Pero ninguno hablaba de él en público por miedo a los judíos.

6: *contestó.* ~~En presente histórico.~~

NOTAS

7,1. [*Y*]. Un importante grupo de manuscritos relacionados con la tradición occidental omite el *kai* inicial.

algún tiempo después. La fiesta de los Tabernáculos se celebraba unos seis meses después de Pascua, la fiesta de que trata el capítulo anterior.

evitando. O «no atreviéndose». Una lectura más difícil, «no pudiendo» cuenta con el apoyo de la VL, VS, Agustín y Crisóstomo.

los judíos. Se les atribuye aquí una mayor actividad en Judea, lo que está de acuerdo con la idea de que se trata de las autoridades de Jerusalén. Sin embargo, 6,41 y 52 mencionan a «los judíos» en un ambiente galileo. Probablemente se quiere dar a entender que sólo en Judea poseían el poder necesario para ejecutar a Jesús.

trataban de matarlo. Cf. 5,18.

2. *Tabernáculos.* La fiesta de las cosechas, que se celebraba en otoño recibía el nombre de *Sukkôt* («chozas», pero que también puede traducirse por «tiendas» o «tabernáculos») porque el pueblo la celebraba fuera de sus casas, en las viñas, donde la gente hacia chozas de ramaje. En virtud de una adaptación teológica se relacionó esta celebración con la estancia de los israelitas en el desierto después del éxodo, durante la cual vivieron en tiendas. En Lv 23,39 se fija el día en que ha de comenzar la fiesta, que es el 15 de Tishri (septiembre-octubre). Si bien en Dt 16-13 se dice que la fiesta se celebrará durante siete días, el Levítico habla de un octavo día suplementario de solemne descanso.

3. *parientes.* Cf. notas sobre «parientes»» y «discípulos» en 2,12, la última vez en que fueron mencionados estos grupos. En aquella ocasión aparecen en Cafarnaún.

y vete. Hay algunos manuscritos a favor de la omisión de estas palabras, con lo que la construcción resulta un tanto dura: «Márchate de aquí para Judea» (cf. nota a 4,43). Boismard, RB 58 (1951) 166, prefiere la omisión.

discípulos. Esto parece implicar que Jesús tenía discípulos en Judea; sin embargo el cap. 6 los localiza claramente en Galilea. (Si se trata de los Doce, la mayor parte de éstos procedía de Galilea.) ¿Acaso algunos de los que se habían apartado de Jesús (6,66) habían regresado a Judea? ¿O se tratará más bien de una alusión a los que habían creído según 2,23 y 4,1?

esas obras. Hasta ahora, según el relato joánico, los milagros más llamativos han sido realizados en Galilea (conversión del agua en vino; una curación a distancia; multiplicación de los panes; caminar sobre el agua).

4. *publicidad.* Esta invitación dirigida al profeta provinciano para que busque publicidad en la capital, esconde un reto de carácter teológico a la Luz para que se manifieste al mundo.

5. *sus parientes.* Al parecer, los parientes de Jesús creyeron en él después de la restauración pues son mencionados en Hch 1,14 junto con los Doce. Santiago y Judas llegarían a ser figuras importantes en la Iglesia.

6. *momento,* Este término, *kairos,* tiene en general un significado teológico, como designación del momento salvífico decisivo, más profundo que *chronos* que ordinariamente se refiere al tiempo del calendario. «Momento» es en Juan una alternativa de «hora» (cf. 2,4); en Mt 26,18.45 encontramos exactamente la misma alternancia. Aquí, en el v. 6, los dos usos de «momento» tienen significados distintos: en el primer caso se alude a la hora salvífica de la muerte de Jesús; en el segundo se trata de una referencia más genérica.

7. *El mundo.* En 7,1 se habla del odio que sentían hacia Jesús los «judíos» de Judea; aquí es el mundo el que le aborrece. Aunque son un grupo histórico que actúa en la vida de Jesús, «los judíos» aparecen además como representantes de una oposición más amplia por parte del mundo, que se manifestó muy claramente en tiempos del evangelista.

8. yo *no subo a esta fiesta.* Los mejores manuscritos añaden «por ahora»; lo omiten los códices Sinaítico y de Beza, la versión latina y la VS. Probablemente fue insertado por un copista para resolver la dificultad que supone el hecho de que Jesús afirme primero categóricamente que no piensa subir a la fiesta y más tarde se presente en Jerusalén durante su celebración. Cf. comentario.

no ha llegado. Literalmente, «se ha cumplido». En el NT, y sobre todo en relación con la pasión (19,24.36), es común el tema del cumplimiento escatológico del AT o de los planes divinos.

9. *conversación.* Algunos manuscritos importantes, incluido el P^{75} añaden «con ellos».

se quedó. Aoristo complexivo. Cf. nota a 2,20 sobre la idea de acción incompleta que implica.

11. *ése.* Crisóstomo entendió este pronombre *(ekeinos)* en sentido marcadamente hostil (semejante al uso de *houtos* con matiz de animadversión); esta interpretación se basa en el hecho de que son «los judíos» los que formulan la pregunta.

12. *cuchicheando.* En griego es la misma expresión que en las «murmuraciones» de 6,41.61. Allí se trataba de una actitud hostil hacia Jesús, mientras que aquí es cuestión más bien de cuchicheos en secreto. El «mucho»» aparece colocado diversamente en distintos manuscritos, y podría ser una adición de un copista. Encontraremos otras controversias parecidas en Jn 7,40-41; 10,20-21; tienen un paralelo en los debates posteriores entre judíos y cristianos.

extravía a la gente. Ésta es una de las acusaciones que habrían de lanzar más tarde los judíos contra los cristianos (Justino, *Trifón,* LXIX,7; PG 6,640). Lc 23,2 dice que ésta fue una de las acusaciones formuladas contra Jesús en el juicio ante Pilato («anda amotinando al pueblo»), mientras que en Mt 27,63 los fariseos se refieren a Jesús como impostor.

13. *miedo a los judíos.* Éste es un claro indicio de que «los judíos» son las autoridades de Jerusalén, pues la multitud está formada por judíos, pero teme a «los judíos».

COMENTARIO

Los discursos pronunciados por Jesús en el templo serán acogidos con una hostilidad exacerbada por parte de «los judíos». Juan prepara el ambiente haciendo ver que antes de la fiesta Jesús había tratado de no ir a Judea porque estaba al tanto de aquella hostilidad. Durante su última estancia en Jerusalén fue objeto de un intento de asesinato, como se narra en el cap. 5. El hecho de que el cap. 7 recuerde el cap. 5 ha sido aducido por algunos a favor de una reordenación del texto en la que el primero iría inmediatamente a continuación del segundo (cf. *supra,* pp. 496-97). Sin embargo, si Jesús hubiera realizado en Jerusalén el milagro que se narra en 5,1-15, la sugerencia de que vaya a Jerusalén (7,3) para realizar allí milagros, parecería fuera de lugar.

El v. 1 sirve además para situar la conversación entre Jesús y sus incrédulos parientes. Esta conversación ilustra el hecho de que los milagros no bastan por sí solos para inducir a creer. Los parientes admiten que Jesús es capaz de realizar obras maravillosas, pero no creen pues no entienden el verdadero significado que entrañan esos signos. En el cap. 6 veíamos que la incredulidad de los judíos de Galilea tenía mucho que ver con la escena sinóptica del rechazo de Jesús en Nazaret (cf. nota a 6,42). Aquí tenemos otro paralelo joánico de aquella escena (nótese que en Mc 6,3 son mencionados los parientes de Jesús).

Los parientes quieren que Jesús haga una demostración de sus poderes milagrosos en Jerusalén. En CBQ 23 (1961) 152-55 hemos

demostrado que las tres demandas planteadas a Jesús en Jn 6 y 7 se parecen mucho a las tentaciones de Jesús según Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13:

	Juan	*Tentaciones*
6,15:	La gente quiere proclamarlo rey.	Satanás le ofrece los reinos del mundo.
6,31:	El pueblo pide pan milagroso.	Satanás le invita a convertir las piedras en panes.
7,3:	Los parientes invitan a Jesús a que suba a Jerusalén y muestre allí sus poderes milagrosos.	Satanás arrebata a Jesús y lo lleva hasta el pináculo del templo, invitándole a que demuestre su poder tirándose del pináculo al suelo.

Parece, por consiguiente, que Mateo y Lucas presentan en forma dramática el mismo tipo de tentaciones con que, a nivel más prosaico, hubo de enfrentarse Jesús durante su ministerio.

La respuesta de Jesús a sus parientes en los vv. 6-10 es un ejemplo clásico de los dos niveles de significado que encontramos tantas veces en Juan. A nivel puramente natural, los parientes entienden que Jesús no juzga llegado el momento oportuno de subir a Jerusalén. La conducta de Jesús, que de hecho sube a la fiesta, muestra, sin embargo, que no era realmente aquello lo que deseaba dar a entender. Juan ha preparado al lector para que comprenda lo que realmente quería significar Jesús, mediante la alusión a la muerte a manos de «los judíos» en el v. 1. Cuando Jesús habla de «su momento» lo hace a nivel de los planes divinos. Su «momento» es su «hora», el tiempo de la pasión, muerte, resurrección y ascensión al Padre, y ese tiempo no llegará con ocasión de esta fiesta de los Tabernáculos, sino que se pospone para la Pascua siguiente. «Los judíos» intentarán darle muerte durante la fiesta de los Tabernáculos (8,59), como ejemplo del odio del mundo contra Jesús, de que se habló en el v. 7, pero fallarán también esta vez. Jesús no *subirá* con ocasión de esta fiesta al Padre (v. 8). Juan hace un juego de palabras con el verso *anabainein,* que puede significar subir en peregrinación al Monte Sión y Jerusalén, pero que también tiene el sentido de «ascender». En 20,17 usa Jesús este verbo cuando habla de ascender al Padre, y éste es también el significado profundo que tiene aquí. En el v. 8 dice que aún no ha llegado (o no se ha cumplido) el momento, pues la Escritura y los designios de Dios en relación con su muerte y resurrección no están maduros para el cumplimiento. Los primitivos comentaristas

advirtieron ya este doble nivel de significado. Epifanio *(Haer.*, LI, 25; GCS 31,295) dice: «Habla a sus parientes espiritualmente y en misterio, y ellos no entienden lo que les dice. Pues les explicaba que durante aquella fiesta no ascendería ni al cielo ni a la cruz para dar cumplimiento al designio de su dolor y al misterio de la salvación...»

Nos queda también por ver si este viaje a Jerusalén con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos ha de identificarse con el único viaje a Jersusalén que conoce la tradición sinóptica del ministerio, que tuvo lugar al final de la vida de Jesús. En Juan ya no se dirá que Jesús regresara a Galilea después de este viaje a Jerusalén. Únicamente se indicará que pasó a Transjordania (10,40) y que estuvo algún tiempo en Efraín, en la región cercana al desierto (11,54). En consecuencia, *si* Juan nos ofrece una cronología completa, se trata del último viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén. En la descripción sinóptica del viaje a Jerusalén, Mc 9,30-33 dice que Jesús atravesó Galilea, deteniéndose en Cafarnaún (cf. nota al v. 3, «parientes»); luego se dirigió a Judea y la Transjordania (Mc 10,1), de camino hacia Jerusalén (10,32). Un paralelo interesante es que en Marcos este viaje está caracterizado por la nota del secreto, igual que en Juan (cf. Mc 9,30); también en Marcos aparece el tema de subir a Jersusalén para morir (cf. Mc 10,33, *anabainein).* Sin embargo, el mismo hecho de que la subida a Jerusalén presente en los sinópticos todos los rasgos de una recomposición y, especialmente en Lucas, de una construcción con fines claramente teológicos hace muy difícil toda comparación histórica con Juan. Lo único que podemos decir es que el cuadro de Juan, en que Jesús permanece en la zona de Jerusalén una larga temporada, entre las fiestas de los Tabernáculos y de la siguiente Pascua, podría ser más exacto que la descripción de los sinópticos, en que los acontecimientos se acumulan durante los pocos días que median entre la llegada a Jerusalén y la muerte. Muchos de los materiales con sentido de acusación y juicio que los sinópticos reúnen en estos días finales aparecen en Juan repartidos en los capítulos que abarcan el período que va desde los Tabernáculos a la Pascua (cf. nota al v. 12; también las anteriores observaciones sobre 10,24.33; 11,47-53).

[La bibliografía correspondiente a esta sección se incluye al final del cap. 7, sección 29.]

28. *JESÚS EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS*

ESCENA I (7,14-36)

Discurso pronunciado en el marco de la fiesta

a. Derecho de Jesús a enseñar.

Se reanuda la polémica del sábado.

7 [14]A mitad de la fiesta subió Jesús al templo y se puso a enseñar.
[15]Los judíos preguntaban extrañados: «¿Cómo es éste tan instruido,
si no ha estudiado?» [16]Jesús les contestó:

«Mi doctrina no es mía,
sino del que me ha enviado;
[17]el que esté dispuesto a hacer lo que Dios quiere
podrá apreciar si mi doctrina
viene de Dios
o si hablo en mi nombre.
[18]Quien habla en su propio nombre
busca su propio prestigio;
en cambio, el que busca el prestigio del que lo ha enviado,
ése es veraz
y en él no hay injusticia.
[19]¿No fue Moisés quien os dio la Ley?
Y, sin embargo, ninguno la cumplís.
¿Por qué intentáis matarme?
[20]La gente intervino: «Estás loco; ¿quién intenta matarte?»
[21]Les contestó Jesús:
«Una sola cosa hice
y todos os asombrasteis [22]a propósito.
Moisés os prescribió la circuncisión

(no es que venga de Moisés, venía de los Patriarcas)
y vosotros circuncidáis al hombre aunque sea sábado.
[23]Si un hombre puede ser circuncidado en sábado
para no quebrantar la Ley de Moisés,
¿os indignáis conmigo
porque en sábado le di la salud a un hombre entero?
[24]No juzguéis por impresiones,
juzgad según justicia.»

b. Orígenes de Jesús. Su retorno al Padre.

[25]Unos vecinos de Jerusalén comentaban: «¿No es ése el que quie-
ren matar? [26]Pues ahí lo tenéis hablando en público y nadie le dice
nada. ¿Se habrán convencido las autoridades de que él es el Mesías?
[27] Aunque éste sabemos de dónde viene, mientras que cuando llegue
el Mesías nadie sabrá de dónde viene.» [28]Gritó entonces Jesús mien-
tras enseñaba en el templo:

«¿Con que sabéis quién soy
y de dónde vengo?
Y, sin embargo, yo no estoy aquí por decisión propia;
no, hay realmente uno que me ha enviado
y a éste no lo conocéis vosotros.
[29]Yo sí lo conozco, porque procedo de él
y él me ha enviado.»

[30]Intentaron entonces prenderlo, pero nadie le puso la mano enci-
ma porque todavía no había llegado su hora. [31]Muchos del pueblo
creyeron en él y decían: «Cuando venga el Mesías, ¿realizará más sig-
nos que éste?» [32]Los fariseos oyeron estos cuchicheos de la gente;
entonces mandaron [a saber: los sumos sacerdotes y fariseos] guardias
a prender a Jesús. [33]Jesús dijo:

«Poco tiempo voy a estar con vosotros,
porque me vuelvo al que me envió.
[34]Entonces me buscaréis, pero no me encontraréis,
pues donde yo voy a estar no podéis ir vosotros.»

[35]Los judíos comentaban: «¿A dónde querrá irse éste, que no
podamos nosotros encontrarlo? ¿Querrá irse con los emigrados a paí-
ses griegos para enseñar a los griegos? [36]¿Qué significará eso que ha
dicho: "Entonces me buscaréis, pero no me encontraréis" y "donde yo
voy a estar no podéis ir vosotros"?»

NOTAS

7,14. *A mitad.* Es el tercero o cuarto día de la fiesta, que duraba toda una semana. Pudo coincidir con un sábado, y de ahí la referencia de los vv. 22ss.

templo. Según el relato sinóptico de la (única) estancia de Jesús en Jerusalén, enseñaba siempre en el templo (Mc 11,27).

15. *Cómo es...* En Mc 1,22 se consigna una reacción idéntica en Cafarnaún, y también en 6,2 se dice que lo mismo ocurrió en Nazaret (cf. comentario a 4,44).

tan instruido. Literalmente, «conoce las letras». El conocimiento de la lectura y la escritura se centraba en los textos bíblicos, que eran los que se usaban para enseñar a los niños. Aquí hay, sin embargo, algo más que una pregunta acerca de los conocimientos escolares de Jesús, pues de lo que se trata es de su doctrina. Antes de adquirir la categoría de rabino, quien aspiraba a ella debía formarse diligentemente con otro rabino; el saber rabínico consistía sobre todo en el conocimiento de las opiniones de los maestros famosos del pasado. Pero Jesús no había conocido semejante etapa de formación. Algunos relacionan esta pregunta con 5,46, donde Jesús demostró conocer las Escrituras al afirmar que Moisés hablaba de él.

16. *del que me ha enviado.* Cf. vv. 27ss y la discusión acerca del origen de Jesús.

18. *prestigio.* Se vuelve sobre el mismo tema de 5,41-47. Es posible que tengamos aquí la respuesta a la incitación de los parientes (7,3-5).

veraz. En 3,33 y 8,26 se habla también de la veracidad de Dios; aquí se dice que Jesús es también veraz.

injusticia. Éste es el único pasaje de Juan en que aparece el término *adikia* (Bultmann considera redaccional este último verso del v. 18). En los LXX se usa muchas voces *adikia* como traducción del hebreo *šeqer,* «mentira»; este matiz enlazaría con el tema de la veracidad. Es interesante comparar este versículo con 2 Sm 14,32: «Si hay *adikia,* que me mate»; Jesús afirma que si en él no hay *adikia,* no tienen motivo para buscar su muerte (v. 19).

19. *os dio la Ley.* Jesús, que es judío, parece desentenderse de la herencia de la Ley. Según la tradición sinóptica, de lo que Jesús se desentendió fue de la interpretación que los fariseos daban a la Ley y que, en opinión de Jesús, sólo servía para anular la Ley (Mt 23,23). Pero en Juan estas disputas adquieren nuevos matices por causa de las controversias entre la Sinagoga y la Iglesia, y la actitud de Jesús parece más radical (cf. «*vuestra* Ley» en 8,17; 10,34; «su Ley» en 15,25). Justino, *Trifón,* usa también el «vosotros» para dirigirse a los judíos.

ninguno la cumplís. Literalmente, «hacéis»: un claro semitismo. Esta afirmación tajante va dirigida a «los judíos» que se encuentran entre la multitud (v. 15). Cf. Gál 2,14, donde Pablo echa en cara prácticamente esto mismo a Pedro.

20. *Estás loco.* Literalmente, «tienes un demonio»; la locura se consideraba como una forma de posesión diabólica. En Mc 3,22 tenemos esta misma acusación («Tiene a Belzebú»), no mucho después de una escena que también tiene que ver con una curación en sábado (3,1-6).

21. *Una sola cosa.* Es de suponer que se trata de la curación mencionada en 5,1-15. Bernard I, 263, piensa que la objeción se basa no en la curación propiamente, sino más bien en el trabajo que llevó consigo (Éx 31,15: «El que trabaje en sábado *es reo de muerte»).*

os asombrasteis. No se menciona asombro alguno entre los que presenciaron la curación narrada en 5,1-15.

22. *a propósito.* Como queda ilustrado por la misma forma de dividir los versículos y la tradición recogida por las versiones, que aceptan algunos modernos comentaristas (Westcott, Hoskyns), esta expresión podría ir con el verso siguiente: «A propósito de esto, Moisés os prescribió la circuncisión.»

patriarcas. Literalmente, «padres»; cf. 4,12. El mandamiento que prescribe la circuncisión aparece en la Ley de Moisés (Lv 12,3), pero la alianza de la circuncisión procede de tiempos de Abrahán (Gn 17,10; 21,4). Cf. Rom 4.

aunque sea sábado. La circuncisión se practicaba al octavo día del nacimiento; si éste ocurría en sábado, también la circuncisión. Mishnah, *Nedarim* 3,11: «Rabí José dice: "Grande es la circuncisión, pues borra el sábado riguroso."»

23. *le di la salud.* El término griego correspondiente *(hygiēs)* sólo aparece en este lugar y en el cap. 5 (5 veces), por lo que respecta al evangelio de Juan.

hombre entero. Es un argumento *a minori ad maius* (de lo menos a lo más importante), muy común en la lógica rabínica. La circuncisión afecta únicamente a una parte del cuerpo; si está permitido realizarla, también deberá estarlo una acción que afecta al bien del cuerpo entero. De hecho, los rabinos permitían las prácticas curativas en sábado cuando existía peligro cierto para la vida. Pero en el caso de que se trata en el cap. 5, el individuo llevaba enfermo mucho tiempo (5,6), y se podía replicar a Jesús que no había inconveniente alguno en esperar a otro día (Lc 13,14).

24. *juzguéis... juzgad.* En el AT aparece una exigencia parecida de juicio según justicia: Is 11,3 (sobre el rey mesiánico); Zac 7,9; Dt 16,18.

25. *vecinos de Jerusalén.* Parecen formar un grupo dentro de la multitud (v. 12), en la que también habría forasteros. La fiesta de los Tabernáculos era la más importante y a la que asistía una mayor concurrencia. Nótese que Juan presenta a estos jerosolimitanos como muy al tanto de que se trama algo por parte de las autoridades para dar muerte a Jesús.

26. *nadie le dice nada.* Hay una expresión rabínica parecida con el significado de aprobación tácita.

las autoridades. Literalmente, «jefes» la misma expresión que se utilizó para caracterizar a Nicodemo en 3,1. Son «los judíos», pero en especial los miembros del Sanedrín.

27. *sabemos de dónde viene.* En una civilización primitiva, en que no se usan los apellidos familiares, el lugar de origen se convierte en un medio para identificar a la persona, por ejemplo, José de Arimatea, Jesús de Nazaret. Se trata no sólo de un uso bíblico (Jue 13,6; Gn 29,4) sino de una costumbre frecuente también entre los beduinos, que para identificar a alguien suelen preguntar: «¿De dónde eres?»

nadie sabrá de dónde viene. Cf. *supra,* p. 259, sobre la teoría del Mesías oculto. Los jerosolimitanos piensan que el hecho de saber perfectamente de dónde es Jesús no permite identificarlo como el Mesías oculto.

28. *realmente. Alēthinos* con valor adverbial. El Códice Sinaítico y el P[66] dicen: «El que me envió es veraz [o sincero: *alēthes]»;* esta lectura puede deberse al influjo de 8,26.

uno que me ha enviado. Aquí el verbo que traducimos por «enviar» es *pempein;* en el v. 29 es *apostellein,* indicio de que los dos son intercambiables.

29. *procedo de él.* Literalmente, «soy de *[para* con genitivo] él», lectura que cuenta con el apoyo de la VS y la Sahídica. Boismard, *Prologue* 9[1], la prefiere, por ser la lectura más difícil.

30. *Intentaron... prenderlo.* Parece tratarse de los habitantes de Jerusalén, pues este intento es posiblemente distinto del que en el v. 32 se atribuye a las autoridades.

31. *más signos.* En el AT no hay indicios de que se esperase que el Mesías realizara milagros; algunos pasajes como Is 35,5-6 («Se abrirán los ojos de los ciegos») tenían más bien un sentido figurativo. Pero es posible que en los tiempos del NT se hubiera desarrollado ya la concepción de un Mesías autor de milagros; cf. Mc 13,22. Nótese que en 6,15, después de la multiplicación, la multitud se dispone a proclamar a Jesús rey mesiánico. Pero hay otra posibilidad: Según Mt 12,22-23 parece que los milagros alertaron a la gente, haciendo que todos cayeran en la cuenta de que algo extraordinario estaba ocurriendo entre ellos, por lo que empezarían a sospechar que aquel individuo extraordinario bien podía ser el Mesías. Otra posibilidad es también que la idea del Mesías estuviera influenciada por las imágenes del Profeta semejante a Moisés y de Elías; tanto Moisés como Elías habían realizado milagros.

cuchicheos de la gente. Cf. nota al v. 12.

[a saber...]. La frase que va entre corchetes falta en algunas de las versiones más antiguas (VS, VL) y en las citas patrísticas (Crisóstomo); aparece en la mayoría de los manuscritos griegos, pero con diverso orden de las palabras. El sujeto original era posiblemente «ellos», pero un copista, al caer en la cuenta que no era correcto suponer que los fariseos tenían a su cargo la policía del templo, introdujo «los sumos sacerdotes» en el texto, además de «los fariseos». El v. 45 pudo servir de orientación para insertar lo anterior. Como se presenta a los sumos sacerdotes y a los fariseos actuando de común acuerdo, el autor de la frase que colocamos entre corchetes piensa que el responsable es el Sanedrín (18,3; cf. nota a 3,1).

guardias. Blinzler, *Trial,* 62-63, distingue dos grupos: *a)* los levitas del templo, que actuaban dentro del templo, y fuera de él en algunas ocasiones, como en momentos de crisis; *b)* la fuerza de policía a las órdenes del Sanedrín, que servía para mantener el orden público en la ciudad y en la comarca. Afirma este autor que en el NT el término *hypēretai,* que Juan usa en este versículo, se refiere siempre a los segundos. La distinción es artificial, como lo indica un estudio cuidadoso de las pruebas aducidas por Blinzler. En este caso, el arresto es ordenado por los saduceos y los fariseos (por el Sanedrín, en consecuencia) y se pretende llevarlo a cabo dentro del recinto del templo; el grupo de los guardias, por consiguiente, está integrado por elementos de los dos que propone Blinzler.

33. *Poco tiempo.* Un tema frecuente en Juan: 12,35; 13,33; 14,19; 16,16.

34. me *buscaréis.* Dos manuscritos griegos menores y la Vg. de Jerónimo lo tienen en presente. A propósito de ello indican Wordsworth y White que Jerónimo utilizaba a veces un tipo de manuscritos griegos de los que nosotros sabemos muy poco. Cf. nota a 10,16.

no me encontraréis. Este segundo «me» es omitido en numerosos e importantes manuscritos griegos, pero aparece en el Códice Vaticano y en el P[75].

voy a estar. Cabría esperar «a donde yo voy», como en 8,21; de hecho, algunos han sugerido que *eimi* procede en este caso de *ienai,* «ir», no de *einai,* «ser, estar», como es más usual. Sin embargo, lo más probable es que aquí se refleje la expresión, con matices divinos, «yo soy» *(egō eimi* cf. Apénd. IV). Agustín captó la atemporalidad de la expresión usada por Jesús: «Cristo estuvo siempre en el lugar al que iba a retornar» *(In Jo.,* XXXI,9; PL 35,1640). Hay una cierta semejanza, en cuanto al tema, con Lc 17,22: «Llegará un tiempo en que desearéis vivir siquiera un día con el Hijo del Hombre y no podréis.»

los emigrados. En el original, «la Diáspora de los griegos»; el término «Diáspora» se refiere a los judíos que vivían fuera de Tierra Santa; «Diáspora de Israel» aparece en la versión de los LXX de Is 49,6; Sal 147,2. Sobre el uso cristiano del término, es decir, con referencia a los cristianos que viven en el mundo, lejos de su patria del cielo, cf. 1 Pe 1,1.

griegos. Entendemos que el término se refiere a los paganos del Imperio romano que estaban bajo la influencia de la cultura griega, por lo que abarca más que el concepto de nacionalidad griega. En 12,20 se usa este mismo término para designar a los prosélitos (también en Hch 17,4). Algunos investigadores, como J. A. T. Robinson (cf. *supra,* p. 96), han sugerido que el genitivo es explicativo; «la diáspora que está formada por griegos, es decir, por judíos que hablan griego». Sin embargo, ¿qué motivos podían tener los judíos de Jerusalén para hacer esta suposición, a saber: que Jesús podía irse a predicar entre otros judíos que, por el hecho de hablar una lengua distinta, iban a estar mejor dispuestos a escucharle? Mejor contraste es el que ofrece la idea de que los gentiles quizá fueran para él un mejor auditorio. En consecuencia y de acuerdo con BDF § 166, tomamos el genitivo en sentido de dirección: lo que sugieren los judíos es que Jesús puede marcharse a vivir entre los judíos de la diáspora, a vivir entre paganos y a predicarles.

COMENTARIO

Como ya indicábamos en el Contenido (cf. *supra,* p. 453), la escena I del discurso pronunciado por Jesús durante la fiesta de los Tabernáculos, cuando ésta iba ya mediada, puede dividirse en dos partes, cada una de ellas con su propio tema. Los dos temas poseen una cierta unidad, aunque no muy clara, y reaparecerán de vez en cuando en distintas escenas del mismo discurso. (Como veremos más adelante, se han hecho diversos intentos de introducir una mejor secuencia, mediante las correspondientes reordenaciones del texto; siguiendo nuestra norma habitual, trataremos estos materiales tal como los tenemos en el evangelio). El discurso pronunciado con ocasión de los Tabernáculos representa en muchos aspectos una colección de tono polémico en que se recogen las réplicas que opuso Jesús a diversos ataques de las autoridades judías en contra de sus afirmaciones. En la tradición sinóptica hallamos dispersos algunos paralelos, especialmente durante los últimos días de la vida de Jesús. A causa de su tono de controversia, este discurso se diferencia, en cuanto al estilo, de los anteriores, pues aparece interrumpido constantemente por réplicas y preguntas. A pesar de ello, encontramos también aquí la habitual técnica joánica de los dos niveles de significación: mientras Jesús discute con la multitud en primer plano, al fondo traman las autoridades su detención.

Escena I: a) El derecho de Jesús a enseñar. Se reanuda la polémica sobre el sábado (7,14-24)

Ésta es la parte del discurso que guarda más estrecha relación con el cap. 5; como decíamos en la p. 487, muchos comentaristas son incluso partidarios de trasponerla al final del mismo. En la secuencia actual del evangelio ha transcurrido mucho tiempo desde el milagro que se narra en 5,1-15 (unos quince meses, si aquella fiesta era la de Pentecostés); sin embargo, parece que aquel milagro es en gran parte el tema de la conversación de 7,21. (Cf. también notas al v. 15, «instruido», y al v. 18, «prestigio»). Sin embargo, aunque Juan haya hecho de la curación en sábado del cap. 5 el centro de la discusión, podemos sospechar que ello se debe a una limitación impuesta por exigencias dramáticas. El evangelista ha seleccionado cuidadosamente los milagros que narra (20,30-31), y a fin de simplificar el cuadro histórico, presenta esos signos como causa directa de lo que acontece a Jesús. Como buen dramaturgo, el evangelista nunca permite que un exceso de personajes o de detalles llegue a ocultar los hilos de la trama de su relato. Los sinópticos nos demuestran que la acusación de violar el sábado lanzada contra Jesús no se fundaba en un solo caso, sino en una práctica constante. Al poner un solo milagro como ejemplo específico del motivo en que se basaba la discusión, Juan condensa en un solo acontecimiento todo el ministerio. Aunque Juan sitúa las disputas de los caps. 7-8 en un contexto histórico específico, el hecho de que consideremos esos capítulos como una típica colección de advertencias polémicas nos impide tomar demasiado al pie de la letra las conexiones cro-

nológicas entre la curación del cap. 5 y la discusión del cap. 7. No debemos preocuparnos mucho por saber si «los judíos» que habían sido testigos del milagro en el cap. 5 seguían pensando en éste mucho tiempo después; el lector cristiano, para el que se compuso el evangelio (20,31), no tendría dificultad alguna en ver la relación existente entre este discurso y el milagro que ha podido leer unas cien líneas antes.

Las primeras líneas de esta escena del discurso (v. 15) se centran en la acusación de que Jesús ejerce un magisterio indebido, pues no ha recibido su doctrina de otro maestro debidamente reconocido como tal. La respuesta de Jesús (v. 16) es que él ha recibido su doctrina de un maestro reconocido, que no es otro que su Padre del cielo. Ha asistido a la mejor de las escuelas rabínicas. La única prueba que aporta a favor de su afirmación (vv. 17-18) es del mismo tipo que el testimonio que adujo en el cap. 5. Allí se trataba de poseer el amor o la palabra de Dios (5,42.38) y de buscar siempre el honor de Dios (5,44), pues tales son los rasgos que permitirían a los hombres reconocer que Jesús ha venido en nombre del Padre (5,43). En 7,17 se dice que quien esté dispuesto a hacer lo que Dios quiere reconocerá que la doctrina de Jesús viene del Padre. Estos planteamientos son simples variantes de una exigencia fundamental: hay que estar dispuesto a escuchar la voz del Dios para reconocer al que habla en nombre de Dios. Hacer lo que Dios quiere es algo que va más allá de una obediencia ética, pues implica la aceptación en la fe de todo el designio divino de salvación, incluida la obra de Jesús (5,30). Podemos advertir que también en la tradición sinóptica se habla de cumplir la voluntad de Dios, pero allí como condición para entrar en el reino de los cielos (Mt 7,21). Como ya hemos indicado, la descripción sinóptica del reino de los cielos tiene muchos rasgos comunes con la que Juan hace del mismo Jesús.

Las alusiones a Moisés y a la Ley en el v. 19 son otra razón de que los investigadores sugieran que esta parte del discurso iba en otros tiempos conectada con el final del cap. 5, en que también se menciona a Moisés. Sin embargo, es posible que el contraste entre la formación de Jesús y la educación que recibían los maestros judíos implicara lógicamente una referencia a Moisés, pues la Ley de Moisés era la base de aquella educación. ¿En qué se funda la acusación que Jesús lanza a «los judíos», de que no guardan la Ley? Es posible que se trate de una denuncia genérica, al estilo de Jr 5,5; 9,4-6, etc. Algunos piensan que Jesús acusa a los judíos de quebrantar el espíritu del sábado al no preferir que un hombre recupere la salud en el día de fiesta (cf. v.

23). Pero es más verosímil que la clave para la respuesta esté en el verso final del v. 19. Con su deseo de dar muerte a Jesús (5,18; 7,1) están quebrantando uno de los mandamientos. Cabría pensar que Juan nos ha conservado de este modo un recuerdo histórico de una prolongada hostilidad con que tropezó Jesús en Jerusalén, una hostilidad que no se paraba ante la idea de darle muerte. Los sinópticos, por supuesto, no nos trasmiten datos acerca del ministerio en Jerusalén, sino en relación con los últimos días de Jesús, y condensan en aquellos días sus noticias sobre la conjura para dar muerte a Jesús. Sin embargo, Lc 4,29 recoge un atentado contra la vida de Jesús en Galilea, una región en que cabría suponer que los sentimientos religiosos estaban menos exacerbados que en Jerusalén. Por otra parte, ya hemos visto que después de la muerte de Juan Bautista estimóJesús que era más seguro para él retirarse de Galilea y del territorio bajo mandato de Herodes (también en Lc 13,31). Basándonos en los datos de los sinópticos sobre la hostilidad con que chocó Jesús durante el ministerio en Galilea, podríamos sospechar que Juan nos ha transmitido una tradición fidedigna al no circunscribir a los últimos días de Jesús la conjura tramada en Jerusalén para acabar con su vida.

En el v. 20 niega la multitud que se esté tramando tal conjura. Si esta multitud es distinta de «los judíos» y de los «vecinos de Jerusalén» (v. 25), que estarían al tanto de lo que se estaba urdiendo, es posible que se tratara de forasteros, especialmente peregrinos, ignorantes de cualquier intención de dar muerte a Jesús. Pero, aun cuando Jesús hable principalmente a «los judíos», es decir, a las autoridades, también es cierto que en el cuadro que nos trazan los evangelios sobre el final del ministerio de Jesús en Jerusalén, *la multitud* será inducida por las autoridades a reclamar la muerte de Jesús (Mc 15,11).

La objeción de la multitud hace que Jesús hable con mayor claridad aún (v. 21) y recuerde lo que ya habla ocurrido con motivo de la curación realizada en sábado, cuando tomaron la decisión de matarle (5,18). El argumento de que Jesús se sirve en esta ocasión para defenderse de haber curado a un hombre en sábado (vv. 22-23) es de menor alcance teológico que el de 5,17, y podría parangonarse con las justificaciones de tipo humanitario que aparecen en los sinópticos (cf. *supra*, p. 471). Sin embargo, ¿será mera coincidencia que el contraste entre el carácter *parcial* de la circuncisión, que se permitía en sábado, y la curación *total* que realiza Jesús se parezca mucho al contraste que en otro pasaje de Juan se establece entre Moisés y Jesús (cf.

1,17)? En nuestra opinión, Juan logra mejor que los sinópticos explicar la finalidad que tienen las curaciones en sábado. No se trataba ante todo de liberalizar, por motivos sentimentales, una ley dura y nada práctica; los milagros realizados en sábado suponían más bien el cumplimiento de la finalidad redentora con que había sido dada la Ley (Barrett, 265).

Escena I: b) Los orígenes de Jesús.
Su retorno al Padre (7,25-36)

En esta segunda parte ya no se habla del milagro realizado en sábado; el tema central es ahora la persona de Jesús. La lógica del discurso quizá consista en que, al reiterar sus derechos con respecto al sábado, Jesús plantea una vez más la cuestión de su verdadera personalidad, como en 5,17-18. El tema de la personalidad de Jesús y sus pretensiones es uno de los que más exacerban la sensibilidad de «los judíos»; de ahí que suba dramáticamente el tono de hostilidad en esta escena, y que se consigne el primer intento de detener a Jesús. Los rumores que en torno a Jesús circulan entre los vecinos de Jerusalén y los judíos demuestran, en típico estilo joánico, la ignorancia de la sabiduría humana que aparece cuando se pone en contraste con la luz esclarecedora de la Sabiduría encarnada.

Así se pone de manifiesto ya en el v. 27, cuando la gente dice que de todos es conocido el origen de Jesús (Nazaret), por lo que no puede ser el Mesías oculto. Sus ideas se mantienen a nivel terreno, y con ello dan un ejemplo claro de lo que es juzgar superficialmente, en contra de la advertencia que se les dirige en el v. 24. Decían la verdad al afirmar que nadie conocería de dónde era el Mesías; en realidad, *no saben* que Jesús es del cielo y procede del Padre. Una vez más se afirma en el v. 29 que Jesús posee un conocimiento único e íntimo del Padre (cf. 1,18; 6,46; 8,25; 17,25). Tenemos un paralelo sinóptico en el llamado logion joánico (Mt 11,27; Lc 10,22): «Al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.»

La afirmación que hace Jesús acerca de sus orígenes divinos provoca el intento de detenerle (v. 30), que sirve para poner de manifiesto una vez más el poder soberano de Jesús. Incluso cuando llegue su hora, Juan dejará en claro que nadie pudo poner la mano sobre Jesús hasta que éste consintió en ello (18,6-8). Lc 4, 29-30 pone también de relieve una incapacidad semejante de los enemigos de Jesús, que no pudieron causarle daño alguno en Nazaret. El intento más decidido de

las autoridades del Sanedrín, del que se habla en el v. 32, tampoco tendrá éxito, como veremos en 7,45ss.

Estos intentos de acabar con su vida hacen que Jesús piense (vv. 33-34) en su retorno al Padre a través de la muerte y la resurrección. El verbo «volverse», usado en el v. 33, aparecerá de nuevo en 13,3, donde, en el contexto de la hora, Jesús afirma que se vuelve al Padre. El retorno al Padre significará para sus oyentes el término de la oportunidad de creer en Jesús, que los busca mientras está con ellos, pero que será buscado inútilmente por ellos cuando él desaparezca. Una vez más las palabras de Jesús chocan con la interpretación errónea de quienes las toman a nivel terreno, pues «los judíos» piensan que habla de marcharse a otras tierras. Esta vez no replica Jesús a su confusión, pues irónicamente han dicho la verdad. Su idea de que Jesús podría marcharse a predicar a los gentiles se había convertido en realidad cuando se compuso el cuarto Evangelio. La Iglesia cristiana que el evangelista puede contemplar extendida ya por el Imperio romano es de origen pagano en gran parte, y la diáspora de los hijos de Dios dispersos y luego reunidos por Jesús (11,52) ha sido en verdad una diáspora de griegos. Para finalizar nuestras observaciones sobre esta segunda parte de la escena primera del discurso hemos de señalar que el tema de Jesús como Sabiduría divina se presenta aquí con gran fuerza, y que se encuentra en el fondo de muchas de sus afirmaciones. La cuestión relativa a los orígenes de Jesús (vv. 27ss) nos recuerda el pasaje de Job 28,12ss, donde se hace la pregunta de cómo encontrar la Sabiduría; también Bar 3,14-15: «Aprende dónde está la Sabiduría... ¿Quién puede hallar su lugar?» Del mismo modo que Jesús ha sido enviado por Dios (v. 29) para que esté junto a los hombres (v. 33), también el hombre del AT pedía a Dios que enviara la Sabiduría desde el cielo para que estuviera a su lado (Sab 9,10; Eclo 24,8). El tema de buscar y hallar (v. 34) también es frecuente en el AT. Algunos libros bíblicos destacan el tema de la búsqueda del Señor, como Is 55,6: «Busca al Señor mientras puede ser hallado» (también Os 5,6; Dt 4,29). Pero en la literatura sapiencial, este tema se transfiere a la Sabiduría. En Sab 6,12 se dice que la Sabiduría «es vista fácilmente por los que la aman, y la encuentran los que la buscan». Las palabras de Jesús en el v. 34 se parecen mucho a las de la Sabiduría en Prov 1,28-29: «Me buscarán y no me encontrarán, porque aborrecían el saber y no escogían el temor del Señor.»

[La bibliografía correspondiente a esta sección se halla al final de la próxima sección.]

29. *JESÚS EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS*

ESCENA II (7,37-52)

El último día de la fiesta

7 [37]El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús, de pie como
estaba, gritó:

«Quien tenga sed, que se acerque [a mí];
y que beba [38]quien crea en mí.
Como dice la Escritura:
"De su entraña manarán ríos de agua viva."»

([39]Decía esto refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que cre-
yeran en él. Aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorifi-
cado.)
[40]Entre la gente, algunos que habían oído [sus palabras] dijeron
entonces: «Éste es realmente el Profeta.» [41]Decían otros: «Es el
Mesías.» Otros, en cambio: «¿Es que el Mesías va a venir de Galilea?
[42]¿No dice la Escritura que el Mesías será del linaje de David y vendrá
de Belén, el pueblo de David?» [43]Se originó división entre la gente a
propósito de él. [44]Algunos querían prenderlo, pero nadie le puso las
manos encima. [45]Los guardias del templo volvieron a donde estaban
los sumos sacerdotes y fariseos. Estos les preguntaron: «¿Se puede
saber por qué no lo habéis traído?» [46]Los guardias contestaron:
«Nadie ha hablado nunca como ese hombre.» [47]Replicaron los fari-
seos: «¿También vosotros os habéis dejado embaucar? [48]«¿Es que uno
solo de los jefes ha creído en él o un solo fariseo? [49]No, y esa plebe, que
no entiende de la Ley, está maldita.» [50]Nicodemo, el que había ido a
ver a Jesús y que era uno de ellos, intervino: [51]«¿Permite acaso nuestra
Ley juzgar a alguien, sin antes escucharlo y averiguar lo que ha hecho?»
[52]Le replicaron: «¿También tú eres galileo? Estudia y verás que de
Galilea no puede salir un profeta.»

50: *intervino.* En presente histórico.

NOTAS

7,37. *el último día, el más solemne.* ¿Se trata del séptimo o del octavo día (cf. nota a 7,2)? Teniendo en cuenta que el octavo día se añadió tardíamente a las fiestas, era más bien un día dedicado al descanso que a las celebraciones. Como veremos en el comentario, las palabras que en esta ocasión pronuncia Jesús encajan mejor en el séptimo día. La calificación de «el más solemne» también cuadra mejor el séptimo día. De hecho, dado que «el más solemne» falta en algunos manuscritos menores, esta frase podría ser una adición posterior precisamente para indicar que se trataba del séptimo día.

de pie como estaba. O «se puso en pie». En este caso significaría que Jesús había estado enseñando en el templo (cf. nota a 6,3).

gritó. Este mismo verbo se utilizó en 1,15 en relación con Juan Bautista; en este capítulo que comentamos se aplica dos veces a Jesús (en 7,28 y aquí; también en 12,44), cuando hace una afirmación solemne de una verdad que se refiere a su persona y a su obra.

Quien tenga sed... agua viva. Estos cuatro versos de los vv. 37-38 han sido objeto de múltiples discusiones. Plantean dos problemas básicos de interpretación que hemos de estudiar detenidamente.

1. *¿Quién es la fuente de los ríos de agua viva, Jesús o el creyente?*

a) Hay una interpretación cristológica: la fuente es Jesús. Como ha demostrado H. Rahner (también Boismard, *De son ventre,* 523-35), esta interpretación se remonta al siglo II y a los tiempos de Justino. A esto podríamos añadir otro testimonio del siglo II, el *Evangelio de Tomás,* 13, donde dice Jesús: «Habéis bebido de la fuente burbujeante que yo os he repartido.» Se refleja aquí una combinación de versículos joánicos (por ejemplo, 4,14), pero en que Jesús es la fuente del agua. (Cf. nuestro artículo en NTS 9 [1962-63] 162.) A favor de esta interpretación, a veces llamada «occidental», están también Hipólito, Tertuliano, Cipriano, Ireneo, Afraates, Efrén. Entre los comentaristas modernos que la aceptan se cuentan Boismard, Braun, Bultmann, Dodd, Hoskyns, Jeremias, Macgregor, Mollat y Stanley. A favor de la interpretación cristológica pueden aducirse los siguientes argumentos: 1) da un excelente paralelismo poético en los dos primeros versos: el sediento del primer verso acude a Jesús, y el creyente del segundo verso bebe de Jesús. Este paralelismo quiástico encaja bien en el estilo joánico (cf. *supra,* p. 175). 2) La idea de que el agua fluye de Jesús tiene en su apoyo 19,34, donde se dice que brota de su costado. 3) Otro escrito joánico, Ap 22,1, habla de un río de aguas vivas que fluye del trono de Dios y del Cordero (es decir, Cristo). 4) Según

7,39, el agua es el Espíritu, y según Juan es Jesús el que comunica el Espíritu (19,30; 20,22).

b) El texto griego puede ser traducido de otro modo, más a favor de que es el creyente la fuente de que brotan las aguas:

Quien tenga sed, que se acerque a mí y beba.
38 Quien cree en mí (como dice la Escritura),
«De su entraña manarán ríos de agua viva.»

Orígenes está a favor de esta puntuación, que también aparece en la mayor parte de los Padres orientales. Entre los comentaristas modernos que la aceptan están Barrett, Behm, Bernard, Cortés Quirant, Lightfoot, Michaelis, Rengstorf, Schlatter, Schweitzer y Zahn. La siguen las versiones *standard* católica norteamericana y protestante (RSV). El mejor argumento a su favor es que esta puntuación aparece en el P^{66} (siglo II). Gramaticalmente también la apoya el hecho de que coloca el participio *ho pisteuōn* («quien crea») al principio de una nueva construcción (forma que aparece 41 veces en Juan), en vez de unirla a la oración anterior (cosa que no aparece nunca en Juan). Por otra parte, como Kilpatrick ha demostrado, *art. cit.*, poner el participio como sujeto anticipado de la cita bíblica (como ocurre en esta interpretación) no cuenta apenas con apoyo en el estilo joánico. BDF § 466[4] trata de defender este anacoluto, pero los ejemplos aducidos como prueba no dicen nada a propósito del caso que nos ocupa. Los argumentos gramaticales, por consiguiente, se anulan entre sí. ¿Hay en Juan algún paralelo que ilustre la idea de que el creyente se convierte en manantial de agua viva? (Hay un paralelo en el pensamiento rabínico aproximadamente contemporáneo; según Midrash Sifre sobre Dt 11,22, § 48, Rabí Aqiba dijo: «El discípulo en sus comienzos es como un pozo que sólo puede dar el agua que ha recibido; el discípulo más adelantado es como una fuente que da agua viva.») Muchos citan Jn 4,14 (así Cortés Quirant, 293ss), donde Jesús habla de una fuente que manará en el creyente hasta la vida sin término. Sin embargo, en ese pasaje nada se dice de que el creyente vaya a ser una fuente para los demás. Otro texto que suele citarse, 14,12, parece demasiado genérico para probar nada. Teniendo en cuenta todo lo dicho, el mejor argumento a favor de esta interpretación sería el fuerte apoyo patrístico con que cuenta, pero este apoyo proviene de la influencia de Orígenes, que vio en 7,37-38 un eco de la doctrina de Filón, que la consideraba gnóstico perfecto, en virtud del conocimiento cabal de la Escritura que se le supone una fuente burbujeante de luz y saber para los demás. Esta manera de entender el pasaje de Juan no resulta convincente.

c) Hay una tercera forma de traducir el texto griego, en la que no se indica claramente quién es la fuente del agua:

Quien tenga sed, que se acerque a mí y beba (es decir, el que tenga fe en mí).

Como dice la Escritura: «De su entraña brotarán ríos de agua viva.»

Esta traducción evita la objeción planteada por Kilpatrick contra la anterior: el participio *ho pisteuōn* ya no es el sujeto anticipado de la cita bíblica, sino una aclaración del sujeto de los verbos «acercarse» y «beber». Kilpatrick demuestra que el participio puede hacer las veces de sujeto de los dos verbos, pero los argumentos que aduce para probar que ese participio precisa el indefinido «quien» resultan débiles. Blenkinsopp, *Crux,* defiende una traducción parecida a ésta, pero insiste en que «quien crea en mí» no tiene nexo sintáctico con la frase anterior, sino que es un paréntesis explicativo inspirado en «los que creyeran» del v. 39. Las versiones latina y siríaca aportan argumentos a favor de una supresión de «quien crea en mí», pero este dato no tiene fuerzas suficientes para hacer textualmente dudoso el participio, mientras que puede servir de base para considerarlo como un mero paréntesis. Por lo demás, esta traducción anula el paralelismo casi perfecto que nosotros mantenemos en la nuestra. No intenta identificar ese «él» de la cita bíblica, pero una vez que se considera el participio como un paréntesis, apenas tiene sentido afirmar que la cita se refiere al creyente.

2. *¿Qué pasaje de la Escritura se cita en el v. 38?*

Evidentemente, la respuesta que demos a esta pregunta será un reflejo de la que hayamos dado a la primera. Las palabras citadas en Juan no recogen al pie de la letra ningún pasaje del TM o de los LXX, por lo que los comentaristas se ven obligados a rastrear entre los que presenten alguna semejanza.

Los que piensan que el creyente es la fuente de agua viva sugieren frecuentemente Prov 18,4: «Las palabras de la boca de un hombre son aguas profundas; la fuente de la Sabiduría es una corriente que fluye a borbotones.» Como trasfondo también merece tenerse en cuenta Is 58,11; en este pasaje promete Dios a los israelitas de los tiempos escatológicos: «Seréis... como un manantial de agua cuyas corrientes nunca cesan.» Eclo 24,30-33 (28-31) presenta al discípulo de la Sabiduría como un canal que lleva las aguas de ésta a los demás. 1QH 8,16 dice: «Tú, oh Dios mío, has puesto en mi boca como una lluvia para todos [los sedientos], y un manantial de aguas vivas que no cesará de manar.» Otro pasaje citado frecuentemente es Prov 5,15: «Bebe agua de tu aljibe, bebe a chorros de tu pozo», pero aquí la semejanza con Juan es únicamente verbal, pues las palabras de Proverbios son una advertencia contra el adulterio («aljibe/pozo» = la propia esposa).

Más positivo parece orientar la búsqueda del trasfondo que refleja la cita bíblica de Juan en el sentido de las diversas descripciones de la escena ocurrida durante el éxodo, cuando Moisés golpeó la roca y de ésta brotó agua. En la Iglesia primitiva se consideró esta roca como un prototipo de Cristo (1 Cor 10,4), lo que significaría que esta interpretación está a favor de considerar a

Cristo como fuente de las aguas vivas en el pasaje joánico. Braun, JeanThéol I, 150, alude a que la roca de la peregrinación en el desierto es el símbolo del AT que con mayor frecuencia aparece en las pinturas de las catacumbas. Muchas veces se relaciona con el bautismo a través de la interpretación de Jn 7,38. Este simbolismo estaría muy de acuerdo por la predilección que muestra Juan por los símbolos tomados de los relatos del éxodo (1,29: el cordero pascual; 3,14: la serpiente de bronce; 6,31: el maná; 6,16-21: el paso del mar Rojo). Puede que sea en los comentarios poéticos de los Salmos sobre el agua que brotó de la roca, donde tengamos los mejores paralelos para la fraselogía empleada por Juan en el cap. 7. Sal 105, 40-41, dice: «Los sació con pan del cielo; hendió la peña y brotó agua.» Esta conjunción del pan del cielo y el agua de la roca es exactamente la misma que advertimos en los caps. 6 y 7 de Juan (una razón más, dicho sea de paso, para no alterar el orden actual de estos capítulos). Otros pasajes en que se habla del agua que brota de la peña son Is 43,20; 44,3; 48,21;Dt 8,15; además, Aileen Guilding, 103, señala que varios de estos pasajes se usaban como lecturas sinagogales durante el mes en que se celebraba la fiesta de los Tabernáculos. Sal 114, cuyo v. 8 habla de cómo Dios cambió la roca en un manantial de agua, formaba parte del *Hallel* que cantaban los peregrinos en las procesiones diarias que se celebraban durante aquellas fiestas.

Uno de los pasajes que hablan de la roca del desierto y que presenta los paralelos verbales más claros con Juan es posiblemente Sal 78,15-16: «Hendió la roca en el desierto y les dio a beber raudales de agua; sacó arroyos [LXX: agua] de la peña, hizo correr *las aguas como ríos.»* (Pocos versículos más adelante, en el v. 24, leemos: «Hizo llover sobre ellos maná, les dio un trigo celeste»; cf. nota a 6,31). La semejanza con Jn 7,38 se acentúa aún más si admitimos, con Boismard, que Jesús cita realmente no el texto hebreo de que están hechas nuestras traducciones, sino un targum o versión aramea del salmo. Según Boismard, el texto arameo puede traducirse así: «Sacó arroyos de agua de la peña, e hizo brotar *ríos de agua viva.»* Por otra parte, no cabe duda de que, cuando hablaba a la multitud, Jesús usaría con frecuencia la versión aramea de las Escrituras, para hacerse entender mejor (cf. nota a 3,14), aunque es de suponer que ello ocurriría con más frecuencia en Galilea que en Jerusalén. Sin embargo, no todos están de acuerdo con la forma en que Boismard entiende el targum (el que cita este autor es muy tardío). Véase la controversia con Grelot en los artículos citados en la bibliografía.

Otro importante pasaje escriturístico citado como posible trasfondo de Jn 7,38 se halla en la segunda parte de Zacarías (14,8). Tenemos aquí una sugerencia interesante, pues como diremos en el comentario, esta parte de Zacarías contiene una elaboración mística en torno a la fiesta de los Tabernáculos. Feuillet ha señalado la conexión existente entre Juan y Zacarías a través de Ap 22,1.17. Indica este autor que Ap 22,17 presenta la misma forma de paralelismo que hemos sugerido para Juan en nuestra traducción:

Que el sediento se acerque,
que quien lo desee tome agua de vida sin pagarla.

Si añadimos este versículo a Ap 22,1, «Me mostró entonces el río de agua viva... que salía del trono de Dios y del Cordero», tendremos un paralelo muy próximo de las ideas y las palabras de Jn 7,37-38. Ahora bien, este capítulo del Apocalipsis tiene su trasfondo en Ezequiel y Zacarías (Ap 22,2 = Ez 47,12; Ap 22,3 = Zac 14,11). En particular, el río que en el Apocalipsis se describe como manando del trono de Dios y del Cordero es una reutilización del símbolo del río de Ez 47, mientras que «el agua de vida» es un eco de Zac 14,8. Feuillet afirma que hemos de atribuir este mismo trasfondo, especialmente el de Zacarías, a Jn 7,37-38. No se trata de un caso extraño en Juan, pues este evangelio se apoya muchas veces en Zacarías tanto implícita (cf. comentario a 2,16) como explícitamente (19,37).

Daniélou, *art. cit.,* defiende con mayor energía aún que Feuillet la dependencia de Juan con respecto a Ez 47,1-11, un pasaje bien conocido en la primitiva literatura cristiana. A su parecer, Jesús sería la fuente de agua en el sentido de que habría de ser la roca del templo de la que, conforme a la imagen de Ezequiel, fluye el río que es la fuente de vida. Ya hemos visto cómo Jesús se identificaba con el templo en Jn 2,21; cf. Daniélou sobre la tradición patrística que identifica a Jesús con la roca del templo.

En nuestra búsqueda de un trasfondo para la idea de Jesús como fuente de agua viva se nos puede plantear la elección entre la roca del desierto y los pasajes apocalípticos de Zacarías y Ezequiel con sus ríos escatológicos de agua viva que brotan de Jerusalén y del templo. En su artículo de 1963 demuestra Grelot que en las tradiciones rabínicas de la Tosephta, los textos relacionados con la fiesta de los Tabernáculos recordaban ambos motivos. Cree que esta combinación de motivos se remonta a un período anterior a la destrucción del templo, por lo que Juan podría reflejar ambos temas. En Juan no resultan extrañas las citas en que se combinan dos o más pasajes (cf. 19,36); por otra parte, ya hemos visto que el trasfondo de otros simbolismos joánicos como el del Cordero de Dios es de carácter compuesto *(cordero apocalíptico; siervo doliente; cordero pascual).*

38. *De su entraña.* Literalmente, «de su vientre *[koilia]*». Algunos opinan que esta expresión equivale realmente a «de su corazón», ya que para los hebreos es el vientre la sede de los sentimientos, papel que en Occidente se atribuye al corazón. Behm, TWNT III, 788, demuestra que en los LXX se emplea «vientre» muchas veces en el mismo sentido que «corazón», y que incluso en el NT son términos hasta cierto punto intercambiables; por ejemplo, el Códice Alejandrino dice «corazón» en Ap 10,9, mientras que otros manuscritos dicen «vientre». Sin embargo, Boismard, *De sou ventre,* 541, demuestra que este uso metafórico de «vientre» se limita, con raras excepcio-

nes, a pasajes que describen emociones fuertes. Daniélou, 161, de acuerdo con la teoría a que antes nos hemos referido, piensa en una caverna o cueva situada en la roca del templo de la que brotaría el agua, y la compara con la herida abierta en el costado de Jesús por la lanza del centurión en 19,34, de la que manó agua. (Muchos autores están de acuerdo en admitir una conexión entre 7,38 y 19,34.) Otros investigadores, como Torrey, Boismard, Grelot y Feuillet, han sugerido una nueva posibilidad; creen estos autores que «de su vientre» es una traducción literal del arameo. La misma expresión aramea, *min giwwēh,* puede significar «de su interior» o «de su vientre». Esta sugerencia implica que Juan toma la cita de targum. En la misma línea, StB II, 492, seguida por Jeremias y Bultmann, relaciona *koilia* con *gūf,* «cuerpo, persona». Pero la traducción normal de este término al griego hubiera sido *sōma,* no *koilia.*

39. *al Espíritu.* El simbolismo en que el agua alude al Espíritu resulta extraño a la mentalidad occidental, pero en cambio está bien atestiguado en hebreo, como Audet, *art. cit.,* ha señalado. Hay verbos relacionados con el agua que se aplican también al don del Espíritu, como «derramar» (Is 44,3). El alma, *nefeš* (que también puede traducirse por «Espíritu»), era considerada como la sede de la sed, ya que, al parecer, *nefeš* significaba originalmente «garganta». Is 29,8 dice: «Un hombre sediento sueña que bebe, pero se despierta con su *nefeš* seca»; Sal 42,1-2: «Como busca la cierva corrientes de agua, así mi *nefeš* te busca a ti, Dios mío.» Como trasfondo veterotestamentario de la yuxtaposición de ideas en Jn 7,38-39 (agua que brota de la entraña = espíritu), podríamos citar Prov 20,27: «El *aliento* [otro sinónimo de «espíritu»] del hombre es lámpara del Señor que sondea lo íntimo de su *entraña.*» *Nefeš,* además de sede de la sed, es también la fuente de las palabras; por ejemplo, 1 Sm 1,15 dice que Ana había estado derramando su *nefeš* en la presencia del Señor en las palabras de su plegaria (nótese el simbolismo relacionado con el agua). Sobre este trasfondo nos basaremos en el comentario para afirmar que el agua del v. 38 alude a la vez al Espíritu y a la doctrina de Jesús.

los que creyeran. Preferimos la lectura del participio de aoristo, apoyada por los dos papiros Bodmer, en vez del participio presente. Es claro que este comentario constituye un paréntesis formulado desde una perspectiva posterior. Es interesante el hecho de que Bultmann, 229[2], atribuya el versículo al evangelista y no al redactor; Bultmann ve en la cita bíblica del v. 38 la parte redaccional del pasaje.

Aún no había Espíritu. Algunos manuscritos y versiones tratan de suavizar la impresión que puedan producir estas palabras, por ejemplo, cambiándolas por «el Espíritu aún no *había sido dado*» o «no estaba aún *sobre ellos*». Es probable que los copistas vieran aquí una dificultad teológica, como si Juan dijera que la tercera persona de la Trinidad no existía antes de que Jesús fuera glorificado en su pasión, muerte y resurrección. Pero una afirmación evangélica de este tipo no se refiere a la vida íntima de Dios, sino a la relación existente entre Dios y nosotros. El Espíritu no sería una realidad, por lo que se refiere al hombre, hasta que Jesús glorificado lo comunicara a los hombres (20,22). A partir de entonces, el Espíritu actuaría en una nueva creación y de un modo que hasta entonces no había sido posible (cf. artículos de Hooke y Woodhouse).

40. *[sus palabras].* Hay muchas variantes en la transmisión de estos términos, que se omiten en VS^{sin}; se trata probablemente de una aclaración posterior introducida por los copistas.

el Profeta. Cf. *supra*, p. 243.

42. *la Escritura.* Mt 2,5-6 es otro testimonio de la creencia popular del siglo I en que el Mesías iba a nacer en Belén. En Mateo se cita el pasaje de Miq 5,2 (1H). Al mencionar a Belén, este pasaje significaba en principio simplemente que el rey ungido tendría orígenes davídicos, pero al correr del tiempo se tomó al pie de la letra, como una predicción de que el Mesías iba a nacer de hecho en aquella ciudad. Lo extraño es, sin embargo, que Miq 5,2 no aparece en la literatura rabínica referente al Mesías hasta época muy tardía.

el pueblo de David. Hay algunas variantes de menor importancia: «el pueblo en que vivió David» o «donde él vivió»; a causa de estas variantes, SB omite esta frase.

44. *Algunos.* Es de suponer que formarían parte de la multitud; la misma vaguedad hallamos en el sujeto del v. 30.

manos. En el v. 30 se usó el singular, mientras que aquí aparece en plural.

45. *Los guardias del templo volvieron* según la cronología del v. 37, esto ocurre cuatro días después de que fueran enviados. Evidentemente, hay aquí un arreglo artificial.

los sumos sacerdotes y fariseos. Los dos nombres dependen de un solo artículo, detalle que sugiere que en este pasaje actúan muy unidos.

46. *ha hablado nunca como ese hombre.* En Mt 7,29 exclaman las gentes de Galilea que les enseñaba como si tuviera autoridad, y no como sus escribas.

48. *jefes. fariseo.* En el Sanedrín había miembros del partido de los fariseos, pero aquí se alude a éste en general. El v. 50 indica que, irónicamente, había un miembro del Sanedrín que creía en Jesús; cf. también 12,42.

49. *esa plebe, que no entiende de la Ley.* Cf. StB II, 494, sobre pasajes rabínicos en que se atestigua el desprecio que la gente conocedora de la Ley sentía hacia el pueblo ordinario e inculto (*'am hā'āres,* «pueblo de la tierra»), que muchas veces no prestaba mucha atención al cumplimiento de la Ley. Se ponía en contraste a este «pueblo de la tierra» con los «estudiantes de los sabios», y *Pirqe Aboth,* 2,6, dice que los primeros no podían ser piadosos.

(Los pobres ignorantes de la Ley eran ya un problema en tiempos de Jeremías; cf. Jr 5,4, donde el Profeta trata de excusarlos.) No todos los fariseos, por supuesto, participaban de este desprecio hacia los ignorantes.

está maldita. Es posible que esta maldición esté relacionada con ciertos pasajes como Dt 27,26; 28,15; Sal 119,21, que maldicen a los que no ajustan su vida a la Ley

50. *uno de ellos.* Algunos manuscritos colocan esta frase en lugar distinto, mientras que falta en parte de la tradición siríaca; podría tratarse de una glosa aclaratoria.

que había ido a ver a Jesús. En numerosos manuscritos aparece una indicación adicional, como «antes», «de noche» o «primero»; todas estas variantes nos sugieren que se trata de aclaraciones introducidas por los copistas. Esta frase es un ejemplo de la costumbre joánica de identificar a los personajes que ya han aparecido; cf. 19,39.

51. *sin antes escucharlo.* En las versiones hay indicios de que se debe omitir «antes». Éx 23,1 advierte contra las denuncias falsas; Dt 1,16 implica que se debe escuchar previamente a las partes en un juicio. El principio rabínico está formulado en las palabras de Rabi Eleazar ben Pedath, en Midrash Rabbah sobre Éx 21,3: «Si un mortal no escucha las alegaciones de un hombre, no está en condiciones de emitir un juicio.»

52. *Estudia.* Los testigos de la tradición occidental añaden «en las Escrituras»; éste es el sentido, pero la expresión añadida se debe a un copista deseoso de aclarar la frase.

un profeta. Ésta es la lectura de la mayor parte de los testigos, pero los dos papiros Bodmer dicen «el Profeta» (cf. Smothers, *art. cit.),* que podría ser la lectura preferible. Puede que los copistas no entendieran bien el concepto joánico del «Profeta semejante a Moisés». La lectura más común sugiere que de Galilea no podría salir nunca un profeta. Ello no fue cierto en el pasado, pues Jonás era de Gatjéfer, ciudad de Galilea (2 Re 14,25). También parece estar en contra la idea posterior de que en Israel no había ninguna ciudad o tribu en la que no hubiera surgido algún Profeta (TalBab *Sukkah,* 27b).

COMENTARIO

Trasfondo de la fiesta de los Tabernáculos

Para comprender lo que dice Jesús en 7,37-38, y más adelante en el cap. 8, se precisa un conocimiento profundo de lo que significaba la

fiesta de los Tabernáculos. Este tema ha sido convenientemente tratado en G. W. MacRae, CBQ 22 (1960) 251-76. En tiempos de Jesús era ésta una celebración «especialmente santa e importante para los hebreos» (Josefo, *Ant.,* VIII,4,1; 100). La importancia de la fiesta de los Tabernáculos puede rastrearse hasta el período preexílico, ya que la dedicación del templo por Salomón se celebró durante la fiesta de los Tabernáculos (1 Re 8,2), por lo que ésta adquirió una relación especial con el templo.

También se relacionaba esta fiesta con el «día triunfal del Señor». Zac 9-14 describe el triunfo de Yahvé sobre el trasfondo de los Tabernáculos: el rey mesiánico llega a Jerusalén, triunfante y montando sobre un asno (9,9); Yahvé derrama sobre Jerusalén un Espíritu de compasión y súplica (12,10); hace brotar una fuente para la casa de David, que purificará a Jerusalén (13,1); de Jerusalén fluyen aguas vivas hasta el Mediterráneo y el Mar Muerto (14,8); finalmente, cuando todos los enemigos hayan sido aniquilados, el pueblo acudirá año tras año a Jerusalén para celebrar como es debido los Tabernáculos (14,16). Cuando en Jerusalén tenga lugar esta fiesta ideal de los Tabernáculos, todo en la ciudad será santo, y en el templo no habrá mercaderes (14,20-21). El lector habrá advertido que el NT recoge muchos de estos temas de Zacarías, y ya en la nota correspondiente hemos indicado que Zac 14 es posiblemente el trasfondo no sólo de Jn 7,38, sino también de Ap 22. En un reciente artículo, C. W. F. Smith ha puesto en claro el uso implícito del tema de los Tabernáculos en Marcos; también en MD 46 (1956) 114-36, en un importantísimo artículo, Daniélou señala la importancia que siempre tuvo para los judeocristianos la fiesta de los Tabernáculos. También en el judaísmo posterior mantuvo su importancia el aspecto mesiánico de la fiesta. Con Rabí Abba bar Kahana, del siglo IV, se relaciona una afirmación (StB II, 793) en el sentido de que la fiesta entraña en sí misma la promesa del Mesías. El pseudo-mesías Bar-Kochba (Ben Kosiba) puso símbolos relacionados con los Tabernáculos en sus monedas durante la segunda sublevación judía (132-135 d. C.)

Particular importancia tienen para nosotros las ceremonias que se fueron imponiendo en Jerusalén en relación con la fiesta de los Tabernáculos. (Cf. StB II, 774-812; Jeremias, TWNT IV, 281-82, y el comentario de Bornhaüser sobre el tratado mishnaico *Sukkah* en la edición de Töpelmann.) El viejo trasfondo agrícola de Tabernáculos, como fiesta otoñal de las cosechas, se convierte en una buena ocasión

para ofrecer plegarias en demanda de la lluvia. Los Tabernáculos se celebraban a finales de septiembre o comienzos de octubre; si en aquella época llovía, esto se consideraba como una seguridad de que habría lluvias tempranas abundantes, tan necesarias para que al año siguiente hubiera una buena cosecha. Incluso en nuestros días, a posar del odio profundo que sienten los árabes de Jordania hacia los israelíes, no dejan de observar cuidadosamente si llueve mientras los segundos celebran los Tabernáculos, como signo del tiempo que va a hacer. En la línea de esta misma creencia hallamos en Zac 10,1 determinadas instrucciones para pedir por la lluvia, y en 14,17 se previene que no habrá lluvias para los que no acudan a Jerusalén con el fin de celebrar la fiesta ideal de los Tabernáculos. La fuente de agua que fluye de Jerusalén, a que antes nos hemos referido como parte de la visión de Zacarías, puede interpretarse sobre el trasfondo de las lluvias abundantes que Dios envía durante los Tabernáculos.

Esta idea se dramatizaba en el curso de la fiesta mediante una solemne ceremonia. En las primeras horas de cada uno de los siete días se formaba una procesión hacia la fuente de Guijón, situada en la ladera sudeste de la colina del templo, que vertía sus aguas en el estanque de Siloé. Una vez llegado allí el cortejo, un sacerdote recogía agua de la fuente en un jarro de oro, mientras el coro cantaba repetidas veces Is 12,3: «Y sacaréis agua con gozo de la fuente de la salvación.» Luego regresaba la procesión al templo, pasando por la Puerta del Agua. La multitud que asistía a la procesión portaba los símbolos de los Tabernáculos, el *lulab* (un ramillete de mirto y varetas de sauce entretejidas con hojas de palma, recuerdo de las ramas usadas para construir las chozas; cf. nota al v. 2) en la mano derecha, y en la izquierda el *ethrog*, o limón, que era símbolo de las cosechas. También se cantaban los salmos del Hallel (113-118). Cuando llegaban al altar de los holocaustos, frente al templo, daban vueltas a su alrededor agitando los *lulabs y* entonando Sal 118,25. Subía entonces el sacerdote la rampa que había ante el altar para derramar el agua por un caño de plata por el que fluía hasta el suelo. El séptimo día se daban siete vueltas alrededor del altar.

Jesús, fuente de agua viva (es decir, de la Sabiduría y del Espíritu): 7,37-39

Fue en aquel solemne momento de las ceremonias que tenían lugar el séptimo día cuando el maestro de Galilea se puso a proclamar en el atrio del templo que él era la fuente de agua viva (cf. nota sobre esta interpretación). Las oraciones de la multitud en demanda de agua obtenían así una respuesta inesperada; la fiesta que entrañaba la promesa del Mesías llegaba de este modo a su cumplimiento. Zac 14,8 había predicho que de Jerusalén brotarían aguas vivas y Ez 47,1 había visto cómo de la roca en que se asentaba el templo brotaba un río. Pero ahora afirma Jesús que esos ríos de agua viva brotarán de su propio cuerpo, ese cuerpo que es el nuevo templo (2,21). Durante la peregrinación por el desierto, que se conmemoraba en aquella fiesta, Moisés había calmado la sed de los israelitas golpeando la roca, de la que brotaron ríos de agua viva (Sal 78,16; cf. nota). Los que ahora tengan sed no tienen más que acercarse a Jesús; en virtud de la fe tendrán el agua de la vida. Del mismo modo que el maná concedido a sus padres en el desierto no era el verdadero pan del cielo (6,32), el agua brotada de la roca no era sino un anuncio de la verdadera agua de la vida que brota del Cordero (cf. Ap 7,17; 22,1).

¿Qué quiere significar Jesús con la expresión «agua viva»? El v. 39 identifica el agua con el Espíritu, pero este versículo tiene carácter de paréntesis, y ello nos hace dudar de que represente el sentido original de los vv. 37-38 En nuestra nota, donde buscábamos el trasfondo escriturístico en que se apoya el v. 38, veíamos que es posible aducir cierto número de textos pertenecientes a la literatura sapiencial del AT. Prescindiendo del hecho de que estos textos suelen ser aquellos en que más insisten los partidarios de ver en el creyente la fuente de las corrientes de agua, podemos recurrir a ellos en apoyo de nuestra sugerencia de que es posible dar una interpretación sapiencial el agua de que se habla en el v. 38. En la p. 424 veíamos que el agua viva de 4,10-14 se refería no sólo al Espíritu, sino también a la revelación o doctrina de Jesús, y citábamos numerosos textos del AT para fundamentar este punto. También pueden aplicarse aquí esos mismos textos, lo que nos permite pensar que el agua de 7,38 se refiere también a la revelación de Jesús.

Hay cierto número de detalles en el contexto inmediato que confirma esto mismo. Ya hemos visto que el tema de buscar y hallar de 7,34 es de carácter sapiencial (cf. *supra,* p. 606). Nótese que en el v. 37 dice Juan que Jesús gritó. Esto nos recuerda los pasajes de los Proverbios en que la Sabiduría *pregona* su invitación a los hombres (1,20 y 8,2-3, donde *se pone en pie y pregona).* En Prov 9,3ss invita la Sabiduría a los sencillos: «Los inexpertos, que vengan aquí... Venid a comer de mi pan y a beber el vino que he mezclado» (también Eclo 51,23); estas invita-

ciones se parecen a la que pronuncia Jesús en los vv. 37-38. También podemos recordar la invitación de Is 55,1 a conseguir la sabiduría: «Oíd, sedientos todos, acudid por agua, también los que no tenéis dinero.» También hemos mencionado el uso del símbolo del agua (viva) en Qumrán y en los círculos rabínicos como alusión a la Ley. Otros pasajes del AT como Jr 2,13 pueden ser reinterpretados a la luz de esta simbología: «Me abandonaron a mí, fuente de agua viva, y se cavaron aljibes, aljibes agrietados que no retienen el agua» (según A. Guilding, 105, Jr 2 era una de las *haphtaroth* sinagogales para los Tabernáculos, y muchos citan este pasaje en relación con la cita bíblica de Jn 7,38). El simbolismo joánico en que el agua brota del vientre de Jesús (cf. nota a v. 38, «de su entraña») no ofrece dificultad especial a una interpretación sapiencial del agua; por ejemplo, Sal 40,8 dice: «Tu Ley está en mi vientre.» Cuando Jesús presenta su revelación como agua viva, por consiguiente, podría estar poniendo en contraste su propia doctrina con las ideas de los judíos acerca de la Ley. En este mismo capítulo de Juan hay numerosas referencias a la Ley (7,19.49).

Si el agua es un símbolo de la revelación que Jesús comunica a los que creen en él, lo es también del Espíritu que Jesús resucitado les otorgará, como especifica el v. 39. Jesús entregará el Espíritu en el momento de su muerte (19,30), del mismo modo que de su costado manará agua (19,34). 1 Jn 5,7 conjuga los temas del Espíritu y del agua y la sangre que brotan del costado de Jesús: «Por tanto, los que dan testimonio son tres: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres apuntan a lo mismo.» En la p. 373 dábamos varios textos del AT que utilizan el simbolismo del agua para referirse a la efusión del espíritu de Dios. Podríamos añadirles Is 44,3, que, según A. Guilding, 105, pudo ser la *haphtarah* sinagogal para el mes de los Tabernáculos: «Voy a derramar agua sobre lo sediento y torrentes en el páramo; voy a derramar mi *espíritu* sobre tu estirpe.» Refiriéndose a las ceremonias en que intervenía el agua durante la fiesta de los Tabernáculos, el TalJer *(Sukkah,* 55a) dice que la zona del recinto del templo que se recorría durante la procesión en que se llevaba el jarro con agua recibía el nombre de «lugar de la atracción», pues allí «atraían ellos el *espíritu santo*» (también Midrash Rabbah 70,8 sobre Gn 29,1). La interpretación del agua como símbolo del Espíritu Santo tuvo una repercusión histórica secundaria. En la nota correspondiente mencionábamos el hecho de que la mayoría de los Padres orientales interpretó el v. 38 en el sentido de que era el creyente, no Jesús, la fuente del agua; uno de los motivos de que se adoptara esta interpretación fue la controversia acerca de las procesiones trinitarias, en la que los griegos afirmaban que el Espíritu Santo no procede del Hijo.

* * *

Si el agua de 7,37-39 simboliza tanto la revelación de Jesús como el Espíritu Santo (también en el cap. 4), ¿hemos de ver además en estos versículos un simbolismo bautismal? Obviamente, si el agua se refiere al Espíritu, no podemos identificar sin más este agua con el agua bautismal que *comunica* el Espíritu. Sin embargo, no nos oponemos a que se vea un simbolismo sacramental amplio en este pasaje, al menos en el sentido de que pudo inducir a los primitivos lectores cristianos a pensar en el bautismo, lo mismo que en el caso del cap. 4 (cf. *supra,* p. 424). Como ya dijimos, Braun, JeanThéol I, 150, piensa que este texto tuvo gran importancia en el primitivo arte bautismal de las catacumbas. Ateniéndonos a los indicios internos del evangelio, hay una estrecha relación entre 7,37-39 y 19,34; el último pasaje tiene tan fuerte significado bautismal que Bultmann lo considera adición sacramental del redactor eclesiástico. Más aún, parece que la tipología de la roca de las peregrinaciones del éxodo es el sustrato de la cita bíblica del v. 39. Por otra parte, la Iglesia se apoyó firmemente en esa tipología del éxodo para explicar el bautismo (epístolas paulinas; 1 Pedro).

Reacciones ante las palabras de Jesús (7,40-52)

Cuando Jesús afirma que está dispuesto a dar el agua viva, algunos de entre la multitud piensan que es el Profeta semejante a Moisés. Ello resulta perfectamente inteligible si la referencia escriturística del v. 39 es la escena en que Moisés golpeó la roca. Ya veíamos, a propósito de 6,14, que la semejanza entre el poder de multiplicar los panes demostrado por Jesús y el de Moisés para dar al pueblo el maná del cielo hizo que la multitud identificara a Jesús como el Profeta. Aquí se pone en juego el mismo tipo de semejanza. En Midrash Rabbah sobre Ecl 1,9 hay un pasaje rabínico posterior que resulta interesantísimo al respecto: «Como el primer redentor [Moisés] hizo desbordar un pozo, también el último Redentor hará brotar el agua, como está dicho: "Y una fuente brotará de la casa del Señor..."» (Jl 3 [4H],18).

Otros piensan que Jesús es el Mesías. Esta idea encaja en el colorido mesiánico que la fiesta de los Tabernáculos había adquirido

(cf. nota). Ya hemos visto cómo el importante trasfondo de Zacarías incluye la imagen de una fuente para *la casa de David* (13,1; también 12,10). Las objeciones que se suscitan contra la idea de que Jesús pueda ser el Mesías indican que era desconocido el hecho de que había nacido en Belén, cosa que difícilmente puede conciliarse con Mt 2,3, donde se dice que «toda Jerusalén» se sintió conmovida por el nacimiento del niño. Algunos comentaristas pretenden transferir la ignorancia acerca del lugar en que había nacido Jesús de la multitud al evangelista. Sostienen que el silencio de Juan al no rechazar la objeción expresada en el v. 42 significa que el autor ignoraba la tradición referente al lugar del nacimiento de Jesús, una tradición que en cambio recogen Lucas y Mateo. Pero este argumento del silencio no resulta convincente. Sobre el Mesías circulaban dos teorías (cf. *supra,* p. 259), y las dos aparecen ejemplificadas en el cap. 7. En el v. 27, a la posibilidad de que Jesús sea el Mesías se opone una objeción basada en la teoría del Mesías oculto. El pueblo cree saber de dónde es Jesús (de Galilea), pero se equivoca, pues procede del cielo, cosa que ignora. Por consiguiente, Jesús puede ser el Mesías oculto, pues nadie sabe de dónde procede realmente. En el v. 42, la objeción a que Jesús pueda ser el Mesías se funda en que éste ha de ser descendiente de David. El pueblo cree saber que Jesús ha nacido en Nazaret, pero se equivoca, porque nació en Belén. Por consiguiente, Jesús puede ser el esperado Mesías davídico. Sobre la base de un paralelismo entre los vv. 27 y 42, por consiguiente, creemos que el evangelista estaba perfectamente enterado de la tradición referente al nacimiento de Jesús en Belén. Como él suponía que sus lectores también estaban perfectamente enterados de esta tradición, era de esperar que advirtieran sin ninguna dificultad el error de los judíos en el v. 42, del mismo modo que pudieron advertir el error del v. 27. Admitimos, sin embargo, que son posibles otras interpretaciones del silencio del evangelista acerca del lugar de nacimiento de Jesús; en realidad, no se puede dar por definitiva ninguna solución.

En los vv. 45-52 nos ofrece Juan un vivo cuadro de la frustración y la impotencia del Sanedrín cuando las autoridades judías se enfrentan a Jesús. Jesús ha conseguido reclutar seguidores entre la multitud; los guardias del templo se sienten impresionados, y hasta uno de los miembros del Sanedrín alza su voz en defensa de Jesús. Lo único que les queda a las autoridades es el argumento *ad hominem y* el sarcasmo con que se cierra la escena (v. 52). En 1,46 era Natanael el que mostraba su desprecio ante los orígenes galileos de Jesús, pero tuvo también la honradez de ir y ver por sí mismo; tuvo fe, y gracias a esta fe encontró lo que buscaba. Las autoridades del Sanedrín, por el contrario, cuando muestran su desprecio hacia los orígenes galileos de Jesús y se les invita a escucharle personalmente, se desentienden de esta invitación. Es el mismo tema que volveremos a encontrar en el cap. 9: los fariseos están ciegos porque ellos mismos se niegan a ver. Es interesante advertir que, si bien los autores del NT se muestran hostiles hacia el Sanedrín, no dejan de señalar en aquella corporación la presencia de hombres honrados y serenos, por ejemplo, Nicodemo en este pasaje y Gamaliel en Hch 5,34.

Antes de dar por finalizado nuestro estudio del cap. 7, hemos de indicar que la segunda parte de la escena I, es decir, los vv. 25-36, y la escena II (vv. 37-52) comparten un gran número de paralelos por lo que respecta a la reacción de la multitud y de las autoridades ante Jesús. Hay claros duplicados en ello, y una vez más es posible que estemos ante un desdoblamiento joánico del mismo acontecimiento.

Escena Ib (vv. 25-36)		*Escena II (vv.* 37-52)
25	Las afirmaciones de Jesús inducen a *algunos* de entre la multitud a emitir un juicio sobre él.	40
26-27	La cuestión de si Jesús es el Mesías y una objeción.	41-42
30	Un grupo vagamente definido trata de detenerle, pero nadie es capaz de ponerle la mano encima.	44
31	Sus obras o sus palabras impresionan mucho a algunos.	46
32	Comienzo y conclusión del intento de detenerle por parte de los guardias del templo.	45-49

BIBLIOGRAFÍA

J.-P. Audet, *La soif, l'eau et la parole:* RB 66 (1959) 379-86.

J. Blenkinsopp, *John vii 37-39: Another Note on a Notorious Crux:* NTS 6 (1959-60) 95-98.
The Quenching of Thirst: Reflections on the Utterance in the Temple, John 7:37-9: «Scripture» 12 (1960) 39-48.

M.-E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo., vii* 38): RB 65 (1958) 523-46.
Les citations targumiques dans le quatrième évangile: RB 66 (1959) esp. 374-76, sobre 7,37-38.

J. Cortés Quirant, *«Torrentes de agua viva». ¿Una nueva interpretación de Juan* 7, 37-38?: EstBib 16 (1957) 279-306.
J. Daniélou, *Joh. 7, 38 et Ezéch.* 47, *1-11,* en StEv II, 158-63.
A. Feuillet, *Les fleuves d'eau vive,* en *Parole de Dieu et sacerdoce* (Tournai 1962) 107-20.
P. Grelot, *«De son ventre couleront des fleuves d'eau». La citation scripturaire de Jean, VII,* 38: RB 66 (1959) 369-74.
— *A propos de Jean, vii,* 38: RB 67 (1960) 224-25.
— *Jean vii,* 38: *eau du rocher ou source du Temple:* RB 70 (1963) 43-51.
S. H. Hooke, *«The Spirit was not yet»:* NTS 9 (1962-63) 372-80.
G. D. Kilpatrick, *The Punctuation of John vii 37-38: JTS* 11 *(1960) 340-42.*
M. Kohler, *Des fleuves d'eau vive. Exégèse de Jean 7:37-39:* «Revue de Théologie et de Philosophie» 10 *(1960) 188-201.*
K. H. Kuhn, *St. John vii, 37-38:* NTS *4 (1957-58) 63-65.*
H. Rahner, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37-38:* Bib 22 (1941) 269-302, 367-403.
C. W. F. Smith, *Tabernacles in the Fourth Gospel and Mark:* NTS (1962-63) 130-46.
E. R. Smothers, *Two Readings in Papyrus Bodmer II:* HTR 51 (1958) 109-11, sobre 7, 52.
H. F. Woodhouse, *Hard Sayings-ix. John 7.39:* «Theology» 67 (1964) 310-12.

30. *EL RELATO DE LA ADÚLTERA* (7,53-8,11)

Relato interpolado.

7 [53]Y cada uno se marchó a su casa. 8 [1]Jesús se fue al Monte de los Olivos. [2]Al amanecer se presentó de nuevo en el templo; acudió el pueblo en masa; él se sentó y se puso a enseñarles. [3]Los escribas y fariseos le trajeron una mujer sorprendida en adulterio y la pusieron en medio. [4]Le preguntaron: «Maestro, a esta mujer la han sorprendido en flagrante adulterio; [5]la Ley de Moisés nos manda apedrear a las adúlteras; tú, ¿qué dices?» ([6]Le preguntaban esto con mala intención, para tener de qué acusarlo.) Jesús se inclinó y se puso a hacer dibujos con el dedo en el suelo. [7]Como insistían en la pregunta, se incorporó y les dijo: «A ver, el que no tenga pecado, que le tire la primera piedra.» [8]Volvió a inclinarse y siguió escribiendo en la tierra. [9]Al oír aquello se fueron saliendo uno a uno, empezando por los más viejos, y él se quedó solo con la mujer que seguía allí delante. [10]Se incorporó y le preguntó: «Mujer, ¿dónde están los otros? ¿Ninguno te ha condenado?» [11]Contestó ella: «Ninguno, Señor.» Jesús le dijo: «Pues tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no vuelvas a pecar.»

3: *trajeron;* 4: *preguntaron.* En presente histórico.

NOTAS

7,53. Y *cada uno se marchó a su casa.* Parece que en este relato, independiente en principio, se supone que Jesús ha estado enseñando durante el día en el recinto del templo («de nuevo», v. 2). Es la misma situación que aparece en los relatos sinópticos sobre los últimos días de Jesús en Jerusalén (Lc 22,1; 21,1.37; 22,53).

8,1. *Monte de los Olivos.* Este nombre, que aparece tres o cuatro veces en cada uno de los sinópticos, por lo que se refiere a Juan sólo se consigna en este pasaje. Lc 21,37 dice que durante los últimos días de su vida Jesús pasaba la noche en el Monte de los Olivos.

2. *Al amanecer. Orthrou* no aparece en otros escritos del NT sino en Lucas y Hechos. Lc 21,38 dice que al amanecer acudió todo el pueblo al templo para escuchar a Jesús.

se sentó y se puso a enseñarles. Cf. nota a 6,3.

Los escribas. Éste es el único pasaje de Juan en que son mencionados; la combinación «escribas y fariseos» es muy frecuente en los sinópticos. No hay necesidad de distinguir entre los dos grupos, como si hubiera escribas que no pertenecían al partido de los fariseos. Algunos manuscritos dicen «los sumos sacerdotes» en lugar de «los escribas», por influjo de 7,32.

una mujer. Se trata de una mujer casada, pues en la Ley se tiene en cuenta el adulterio sólo en cuanto que es una infidelidad de la *esposa.* Nada se dice sobre los tratos de un hombre casado con mujeres solteras.

sorprendida en adulterio. El Códice de Beza dice «en pecado», que sería un eco del relato sobre la mujer en el *Evangelio según los Hebreos;* cf. comentario. Como indica el v. 4, la mujer fue sorprendida en el acto mismo de la relación sexual. Derrett, 4-5, advierte que, según Dt 19,15, tenía que haber al menos dos testigos del hecho, excluido el marido. Del amante nada se dice, y se supone que habría escapado. La historia deuterocanónica de Susana (Vg.= Dn 13) ofrece un buen paralelo de todo este asunto, por ejemplo, vv. 36 40.

y la pusieron en medio. Es la forma de comparecer a juicio en Hch 4,7.

4. *Maestro.* Es la forma normal de dirigirse a Jesús en la tradición sinóptica; en Juan específicamente es la traducción de «Rabí» (1,38). Derrett, 3, quizá acierta al afirmar que, a pesar del saludo, se dirigen a Jesús más como profeta que como experto en la Ley.

5. *apedrear.* Lv 20,10 impone en este caso la pena de muerte, pero no especifica la forma de ejecutarla Dt 22,21 prescribe la lapidación como castigo para la mujer prometida que comete un pecado sexual; algunos han pensado en consecuencia que se trataba de una mujer prometida, no casada, y que aún no vivía con su marido. Sin embargo, como demuestra Ez 16,38-40, la lapidación era el castigo habitual para todas las formas de adulterio; la versión de los LXX, en el relato de Susana (v. 62), menciona la muerte por despeñamiento o por lapidación. Blinzler, *art. cit.,* ha demostrado convincentemente que la lapidación estaba aún en uso en tiempos de Jesús, y que sólo más tarde adoptaron los fariseos el estrangulamiento como pena del adulterio.

6. *le preguntaban... acusarlo.* El texto griego es aquí casi idéntico al de Lc 6,7.

hacer dibujos. El verbo puede significar «escribir» o «inscribir»; en el v. 8 se emplea el verbo que significa simplemente «escribir» ¿Qué signos trazaba

Jesús en la tierra con el dedo? Se han hecho muchas sugerencias: *a)* Una tradición que se remonta a Jerónimo, y que fue incorporada a un manuscrito armenio de los evangelios, del siglo X, es que escribía los pecados de los acusadores. Esto sería más apropiado en el caso de la escritura del v. 8, a menos que hayamos de pensar que escribió lo mismo en ambas ocasiones. *b)* Manson, *art. cit.,* ha llamado la atención sobre la práctica judicial romana consistente en que el magistrado escribía primero la sentencia y luego la leía en voz alta. Podría ser, por tanto, que con la acción descrita en el v. 6 escribiera Jesús la sentencia que luego pronunciará en el v. 7; en el v. 8 escribiría lo que luego diría en el v. 11. Sin embargo, los fariseos podían leer lo escrito, y si lo que Jesús escribió (v. 6) fue su sentencia, resulta difícil de explicar el v. 7. S. Daniel, según el resumen de NTA 2 (1958) § 553, también cree que lo escrito con el dedo está relacionado con el juicio, y cita como paralelo la mano que escribe en la pared en Dn 5,24. c) Otros creen que Jesús no hace más que poner en acción lo que se dice en Jr 17,13: «Los que se apartan de ti serán escritos en el polvo, porque abandonaron al Señor, manantial de agua viva.» *d)* Derrett, 16-22, cree que según el v. 6 Jesús escribió las palabras de Éx 23,1b: «No *te conchabes con el culpable* para testimoniar en favor de una injusticia»; las palabras en cursiva corresponden al número de letras que Jesús pudo escribir estando sentado y sin moverse; el texto mencionado concuerda con la situación que Derrett presupone, es decir, que el marido había tramado las cosas de forma que su mujer fuera sorprendida por los testigos. Cf. *infra,* nota al v. 8. *e)* Queda la posibilidad, mucho más sencilla, de que Jesús se pusiera a trazar unos garabatos en el suelo mientras pensaba, o que deseara de este modo aparecer imperturbable, o que lo hiciera para contener sus sentimientos ante el celo violento desplegado por los acusadores. Power, Bib 2 (1921) 54-57, aporta cierto número de ejemplos tomados de la literatura árabe para ilustrar la costumbre semítica de garabatear en el suelo cuando se está distraído. Derrett, 16[4], enumera otras sugerencias. No hay datos suficientes para confirmar ninguna de ellas; por otra parte, cabe pensar que si lo escrito hubiera sido algo importante, no se hubiera dejado de consignar.

7. *A ver... primera piedra.* Dt 17,7 reconoce que quienes han actuado como testigos contra un acusado tienen una responsabilidad especial en su muerte. TalBab *Soṭah,* 47b, cita el principio de que la prueba del agua, cuando está en tela de juicio la culpabilidad o la inocencia de la esposa, sólo dará resultados si el marido está libre de toda culpa. Este pasaje del v. 7 tiene especial importancia en la conjetura de Derrett (cf. d), *supra),* en que se supone que el marido se había mostrado vengativo y celoso hasta el extremo de poner una trampa a la mujer y que los testigos estaban en connivencia con él.

8. *siguió escribiendo.* Derrett, 23-25, afirma que se trata nuevamente de las palabras de Éx 23, esta vez el v. 7a: *«Abstente de las causas falsas:* no harás

morir al justo ni al inocente ni absolverás al culpable, porque yo no absuelvo al culpable.» Daniel cita este pasaje de Éxodo al conseguir la absolución de Susana (Dn 13,53).

9. *Al oír aquello.* Algunos manuscritos menos importantes añaden: «convictos por su conciencia».

empezando. Puede significar simplemente «incluyendo».

los más viejos. En las diversas tradiciones textuales hay algunos intentos de completar la frase: «y siguiendo hasta los más jóvenes» «hasta que todos se hubieron marchado».

10. *Se incorporó.* Algunos manuscritos menos importantes añaden: «y sin mirar más que a la mujer».

¿dónde están los otros? ¿Se trata de una exclamación de sorpresa? ¿O de sutil sarcasmo?

¿Ninguno te ha condenado? Testigos y acusadores han desaparecido; el juicio se resuelve por incomparecencia. «Condenar» es aquí el término técnico *katakrinein;* en otros lugares usa Juan el verbo más ambiguo *krinein* (cf. nota a 3,17).

11. *no vuelvas a pecar.* El sentido puede ser aquí «no vuelvas a cometer este pecado [de adulterio]». En 5,14, la misma expresión tiene un campo de referencia más general.

COMENTARIO

Problemas de autenticidad y canonicidad

Los trataremos por separado y abordando una serie de cuestiones distintas. La *primera* cuestión que se plantea es saber si el relato de la adúltera formaba parte originalmente de este evangelio o si fue insertado en época posterior. La respuesta es claramente que se trata de una inserción posterior. Este pasaje no aparece en ninguno de los testigos textuales griegos importantes de origen oriental (por ejemplo, no lo recoge ninguno de los papiros Bodmer); tampoco se encuentra en la VS o en la versión copta. Los escritores griegos que comentaron este evangelio durante el primer milenio cristiano tampoco lo conocen, y sólo a partir de *ca.* 900 empieza a aparecer en los textos griegos. Las pruebas a favor de que este pasaje formaba parte de la Escritura en los primeros siglos aparecen únicamente en la Iglesia occidental. Se

encuentra en algunos textos de los evangelios de la VL. Ambrosio y Agustín lo consideraban parte de la Escritura, que como tal debía leerse, y Jerónimo lo incluyó en la Vulgata. Aparece en el Códice de Beza, greco-latino del siglo V.

Sin embargo, hay buenos argumentos para afirmar que el relato tiene orígenes orientales y que es muy antiguo (cf. Schilling, *art. cit.).* Eusebio *(Hist.,* III,39,17; GCS 9[1],292) dice: «Papías narra otro relato de una mujer que fue acusada de muchos pecados ante el Señor, y que está contenido en el *Evangelio según los Hebreos».* Si ese relato es precisamente el de la adúltera, la referencia apuntaría a unos antiguos orígenes palestinenses pero no podemos estar seguros de que se aluda a este relato en concreto, La *Didascalia Apostolorum,* del siglo III (II,24,6; ed. Funk I, 93), hace una clara alusión al relato de la adúltera y lo utiliza como un ejemplo, que se supone bien conocido, de la misericordia de nuestro Señor; este texto es de origen sirio, y las referencias presuponen que era bien conocido (pero no necesariamente como Escritura) en la Siria del siglo II. Desde el punto de vista de la crítica interna, el relato es perfectamente plausible y muy semejante a otros relatos evangélicos en que se intenta poner una trampa a Jesús (Lc 20,20.27). No hay nada en el relato en sí ni en su lenguaje que nos impida considerarlo como una antigua narración referente a Jesús. Becker defiende enérgicamente esta tesis.

Si el relato de la adúltera es una antigua narración relacionada con Jesús, ¿por qué no entró inmediatamente a formar parte del evangelio? Riesenfeld ha formulado la explicación más plausible de la tardanza en aceptarlo. La facilidad con que Jesús perdonó un adulterio resultaba difícil de conciliar con la dura disciplina penitencial de la primitiva Iglesia. Hasta que no se impuso una disciplina penitencial más suave no recibió este relato una aceptación amplia. (Riesenfeld estudia su aceptación litúrgica ya en el siglo V como lectura para la fiesta de santa Pelagia.)

La *segunda* cuestión es saber si el relato es o no de origen joánico. El hecho de que fuera incluido en el evangelio ya en época relativamente tardía no implica que no se trate de una narración compuesta en círculos joánicos. El texto griego del relato presenta cierto número de lecturas variantes (debidas al hecho de que no fuera plenamente aceptado desde el principio), pero en general el estilo no es joánico ni por el vocabulario ni por la gramática. Estilísticamente está más cerca de Lucas que de Juan.

Tampoco está concorde la tradición manuscrita en cuanto a la asociación del relato con el evangelio de Juan. Un importante grupo de manuscritos lo coloca a continuación de Lc 21,38, lugar que resulta mucho más apropiado que el que actualmente ocupa en Juan, donde rompe la secuencia del discurso pronunciado durante las fiestas de los Tabernáculos.

Si el relato no es de origen joánico, y si realmente está desplazado del lugar que le corresponde, ¿por qué se colocó a continuación de Jn 7,52? (De hecho, algunos manuscritos lo ponen en otro lugar de Juan, a continuación de 7,36 o al final del evangelio.) Hay diversas opiniones. A. Guilding, 110-12, 214[1], explica la colocación del relato tanto en Lucas como en Juan sobre la base de su teoría de los leccionarios. Schilling, 97ss, insistiendo en los paralelos con la historia de Susana, llama la atención sobre los ecos de Daniel en Juan, y de este modo indica que las reminiscencias del primero han servido de motivo que explica la inserción del relato de la adúltera de Juan. Una explicación más convincente de que el relato se incluyera en el contexto general de los caps. 7 y 8 de Juan es que serviría para ilustrar algunas afirmaciones de Jesús contenidas en los mismos, por ejemplo, la de 8,15: «Yo no llevo a nadie a juicio»; 8,46: «¡A ver, uno que pruebe que estoy en falta!» Derrett, 1[3], que cree que la clave del relato está en la indignidad de los acusadores y testigos, advierte que en el contexto inmediato de 7,51 y 8,13 aparece el tema de los testimonios admisibles o recusables. Hoskyns, 571, dice una verdad evidente al afirmar que, si bien el relato puede estar textualmente fuera de lugar, desde un punto de vista teológico encaja perfectamente en el tema del juicio del cap. 8.

La *tercera* cuestión está en saber si el relato es o no canónico. Según algunos, la respuesta ya estaría dada, pues, a su modo de ver, el hecho mismo de que sea una adición posterior, de origen no joánico, significa que no pertenece a la Escritura canónica (aún admitiendo que se trata de un relato antiguo y verídico). Para otros, la canonicidad es cuestión de aceptación tradicional y de uso eclesiástico. Así, en la Iglesia católica se aplica el criterio de la aceptación en la Vulgata, pues la Iglesia ha utilizado durante siglos esta versión como su Biblia. El relato de la adúltera fue aceptado por Jerónimo, y por ello los católicos lo consideran canónico. También ha sido aceptado en el texto recibido de la Iglesia bizantina, y últimamente en la *King James Bible.* El resultado es, por consiguiente, que también los no católicos, en su mayor parte, lo aceptan.

Significado del relato

No hay que aducir razones favorables a la inserción de este relato, en algún tiempo independiente, en el evangelio de Juan y en algunos manuscritos de Lucas, pues por su calidad y belleza no desdice de ninguno de los dos. Su sobria expresión de piedad por parte de Jesús es tan delicada como cualquier otro relato semejante de Lucas; su presentación de Jesús como el juez sereno posee toda la majestuosidad que cabría esperar de Juan. El momento en que la mujer pecadora comparece ante el hombre sin tacha, Jesús, es de un dramatismo exquisito, que Agustín ha captado maravillosamente en su tersa fórmula latina: *relicti sunt duo, misera et misericordia (In Jo.,* XXXIII,5; PL 35,1650). Por otra parte, el delicado equilibrio que mantiene Jesús al no excusar el pecado y perdonar al mismo tiempo al pecador es una de las grandes lecciones evangélicas. El relato nos plantea diversas cuestiones. La más difícil es averiguar qué motivos pudieron tener los escribas y fariseos para llevar a aquella mujer ante Jesús. ¿Qué esperan de él, un juicio o una sentencia? Jeremias, *art. cit.,* sugiere que la mujer ya había sido juzgada y sentenciada por el Sanedrín, y que a Jesús se pedía únicamente que decidiera cuál debía ser el castigo. Sin embargo, la pregunta del v. 10, «¿Ninguno te ha condenado?», parece oponerse a esta explicación. Por otra parte, resulta inverosímil que después de un juicio regular seguido ante el más alto tribunal del país se dejara al arbitrio de un predicador itinerante la sentencia. Y si la sentencia ya había sido dictada, es difícil creer que se permitiera a Jesús abrogarla.

Otros piensan que la mujer aún no había sido llevada a juicio, porque el Sanedrín había perdido su competencia en las causas capitales. Como veremos al estudiar 18,31, hay una tradición según la cual hacia el año 30 los romanos habían quitado al Sanedrín el derecho a imponer penas capitales. Resulta difícil decidir si este relato se sitúa en una época anterior a la acción de los romanos o si la tradición aludida está o no en lo cierto. El cuarto Evangelio indica expresamente que el Sanedrín no estaba capacitado para ejecutar las sentencias capitales, pero los restantes escritos del NT no se expresan con claridad al respecto, y como el relato de la adúltera no parece ser de origen joánico, no podemos reconstruir la situación que en el mismo se presupone a partir de la actitud general del cuarto Evangelio. Con todo, si el Sanedrín no estuviera capacitado para juzgar y ejecutar a la mujer, quedarían claras la razón de que la llevaran ante Jesús y la naturaleza de la trampa que

tendían a éste. Si Jesús resuelve el caso a favor de la mujer y la absuelve, viola unas prescripciones claras de la Ley de Moisés; si resuelve que debe ser lapidada, no dejará de tener problemas con los romanos. Este dilema se parece mucho al de la moneda en Mc 12,13-17.

Derrett, 10-16, sugiere otra explicación. Piensa este autor que, a pesar de la prohibición romana, los fariseos y la multitud se disponían a lapidar tumultuariamente a la mujer. Se sentían inflamados del celo de Fineés (Nm 25,6-18), un personaje muy admirado en el judaísmo tardío (1 Mac 2,26), pero había una duda de derecho, y por este motivo buscan el parecer de Jesús. ¿Era necesario que la mujer hubiera sido advertida de la pena que podía acarrearle su pecado? Tenemos un caso semejante en Mt 19,3, donde presentan a Jesús un asunto legal en litigio. En el caso de la mujer, una respuesta directa por parte de Jesús lo hubiera envuelto en una disputa legal y le hubiera causado problemas con los romanos. Según Derrett (cf. nota a los vv. 6 y 8), Jesús eludió la respuesta directa, citando Éx 23, y recordando con ello a las autoridades, demasiado celosas, que sus alegatos no eran conforme a derecho. La interpretación que propone Derrett de la escena es ingeniosísima, pero no pasa de ser una hipótesis.

Hay en el relato otro problema de carácter mucho más práctico, y es el que plantea el principio enunciado por Jesús en el v. 7: «El que no tenga pecado, que le tire la primera piedra.» Algunos se han apoyado en estas palabras para retratar a su modo a un Jesús liberal, y las han convertido en una justificación sensiblera de la indiferencia ante los pecados sexuales. Pero Jesús no afirma que los jueces han de ser intachables para poder juzgar a los demás, un principio que supondría la supresión del oficio de juez. Jesús se enfrenta en este caso a unos zelotas que se han arrogado la potestad de imponer por la fuerza la Ley, y por eso les exige que sus pretensiones se ajusten al derecho y que sus motivos sean honestos. Jesús advierte que, si bien se sienten celosos de las palabras de la Ley, su interés por los fines de la Ley ya no es tan grande, pues en ningún momento reparan en la situación espiritual de la mujer ni se preocupan de saber si está arrepentida. Más aún, Jesús sabe que se están sirviendo de ella como de cebo para tenderle una trampa. Por otra parte, si Derrett está en lo cierto, el marido de la mujer habría dispuesto cínicamente las cosas para que fuera sorprendida por unos testigos en el momento de cometer el pecado, en vez de preocuparse de recuperar el amor de su mujer. Los motivos de los jueces, el marido y los testigos no están de acuerdo con la Ley, y Jesús tiene motivos sobrados para desbaratar el tinglado legal con que quieren asegurar la condena de la mujer. Entendido a la luz de estas circunstancias tiene pleno sentido el v. 7. Pero hemos de guardarnos de convertirlo en norma general para proscribir toda sentencia capital.

BIBLIOGRAFÍA

U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin* (Beihefte zur ZNW 28, Berlín 1963).

J. Blinzler, *Die Strafe* für *Ehebruch in Bibel und Halacha zur Auslegung von Joh. viii 5:* NTS 4 (1957-58) 32-47.

J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery:* NTS 10 (1963-64) 1-26. Resumido en StEv II, 170-73.

J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat:* ZNW 43 (1950-51) esp. 148-50.

T. W. Manson, *The Pericope* de Adultera *(Joh 7, 53-8, 11):* ZNW 44 (1952-53) 255-56.

H. Riesenfeld, *Die Perikope von der Ehebrecherin in der frühkirchlichen Tradition:* «Svenks Exegetisk Arsbok» 17 (1952) 106-11.

F. A. Schilling, *The Story of Jesus and the Adulteress:* ATR 37 (1955) 91-106.

31. *JESÚS EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS*

ESCENA III (8,12-20)

Discursos varios

a) Jesús como luz del mundo.
Testimonio de Jesús sobre sí mismo.
Discurso pronunciado junto a la sala del tesoro del templo.

8 [12]Jesús volvió a hablarles:
«Yo soy la luz del mundo:
el que me sigue no andará en tinieblas,
tendrá la luz de la vida.»
[13]Los fariseos le replicaron: «Tú haces de testigo en causa propia
tu testimonio no vale.» [14]Jesús les contestó:
«Aunque yo sea testigo en causa propia,
mi testimonio vale,
porque yo sé de dónde he venido y a dónde voy,
aunque vosotros no lo sepáis.
[15]Vuestros juicios siguen normas humanas;
yo no llevo a juicio a nadie,
[16]pero si lo hiciera,
mi juicio sería legítimo,
porque no estoy solo;
estamos yo y el [Padre] que me envió,
[17]y en vuestra Ley está escrito
que el testimonio de dos es válido.
[18]Yo soy testigo en causa propia,
pero el Padre que me envió es también testigo en mi causa.»

[19]Entonces le preguntaron ellos: «Y tu padre ¿dónde está?» Jesús
les contestó:

«Ni sabéis quién soy yo ni quién es mi Padre;
si supierais quién soy yo, sabríais también quién es mi Padre.»
[20]Esta conversación la tuvo Jesús mientras enseñaba en el templo
junto a la Sala del Tesoro, pero nadie le arrestó; todavía no había
llegado su hora.

NOTAS

8,12. *hablarles.* Es una vaga referencia, pues (prescindiendo del relato interpolado de la adúltera) Jesús no ha vuelto a hablar desde 7,38, donde parece que se dirigía a la muchedumbre de peregrinos que llenaba el recinto del templo. Aquí aparece de nuevo en el templo (cf. v. 20), y es posible que hable otra vez a la multitud. Pero de todos modos resulta extraño que no vuelva a ser mencionada expresamente «la multitud» que fue nombrada ocho veces en el cap. 7 (ni lo será hasta 11,42). También es posible que el «les» se refiera a los fariseos. Si 8,12 iba en otro tiempo a continuación de 7,52, el último grupo en ser mencionado sería el de los fariseos (7,47). Por otra parte, se les nombrará de nuevo en el versículo siguiente.

luz del mundo. En Mt 5,14 se dice a los discípulos: «Vosotros sois la luz del mundo.» Esto no supone contradicción alguna, pues los discípulos son luz del mundo en la medida en que reflejan a Jesús.

camina en tinieblas... la luz de la vida. ¿Qué trasfondo tiene este contraste dualista entre las tinieblas y la luz? En el AT se habla de la «luz de la vida», es decir, de la luz que da la vida (Sal 56,13; Job 33,30). Sal 27,1 dice: «El Señor es mi luz»; Bar 5,9 dice: «Dios guiará a Israel con gozo, por la luz de su gloria.» Pero en el AT no se oponen la luz y las tinieblas como principios del bien y del mal con la misma intensidad que en Juan. El dualismo joánico de la luz y las tinieblas tiene paralelos mucho más claros en los textos de Qumrán. Los esenios de Qumrán son los hijos de la luz; sus corazones han sido iluminados con la sabiduría de la vida (1QS 2,3), y ellos pueden ver la «luz de la vida» (es decir, la interpretación de la Ley que se daba en Qumrán; cf. 1QS 3,7). El espíritu bueno que guía sus vidas recibe, entre otros, el título de «príncipe de las luces», mientras que el espíritu malo que los combate es «el ángel de las tinieblas» (3,20-21), y los hombres *caminan* de acuerdo con el espíritu de la luz o el de las tinieblas. Cf. H. Braun, ThR 28 (1962) 218-20, con un estudio del tema y la correspondiente bibliografía. Como nota final podemos mencionar que en los manuscritos de Juan en que 7,12 sigue al relato de la adúltera, la presente secuencia resulta aún más interesante si se compara con 1QS 3,6-7, donde se habla del «perdón de los pecados para ver la luz de la vida».

13. *tu testimonio no vale.* Sobre esta objeción y la respuesta de Jesús, cf. nota a 5,31. Mishnah *Kethuboth* 2,9 dice: «Ningún hombre puede aducir testimonio en su propio favor.»

14. *mi testimonio vale.* Esto se contradice formalmente con 5,31: «Si yo fuera testigo en causa propia, mi testimonio no valdría.» Sin embargo, la idea es realmente la misma en los dos versículos: el testimonio de Jesús vale porque lo respalda el Padre (cf. 3,32 y 8,16.18).

15. normas humanas, Literalmente, «según la carne»; es otro caso implícito del dualismo que opone el mundo de la carne al mundo del espíritu, como veíamos en 3,6 y 6,63. Pablo se sirve de la expresión «según la carne» como una norma errónea de juicio en 1 Cor 1,26 2 Cor 5,16. Recordemos que en 7,24 ha advertido Jesús a la multitud que no juzgue por apariencias.

yo no llevo a juicio a nadie. (Es posible que este versículo diera ocasión a que se insertara el relato de la adúltera en el lugar que ocupa actualmente.) Wikenhauser, 169, piensa que esto significa: «Yo no juzgo a nadie según la carne.» Pero hay cierto número de formulaciones en que Jesús niega que él sea un juez, sin ulteriores cualificaciones, y es dudoso que aquí se pretenda hacer ninguna matización. Más plausible parece la sugerencia de Loisy, 288, en el sentido de que se habla de dos tipos distintos de juicio en los dos versos del v. 15. Los fariseos hacen un juicio de valoración, mientras que el juicio de Jesús se sitúa en el plano de la salvación y la condenación. Cf. comentario.

16. *legítimo.* En el original, *alēthinos* (que otras veces traducimos por «verdadero»; cf. Apén I:2); en los vv. 13 y 14 se habla de testimonio «válido» (*alēthēs,* «verdadero»); este término reaparece en el v. 17. Juan no siempre mantiene la distinción entre *alēthēs y alēthinos.*

estamos yo y el [Padre] que me envió. Literalmente, «sino yo y el que me envió». Dodd, *Interpretación,* 89-93, hace hincapié en que la fórmula divina *egō eimi,* «*yo* soy [él]», que en Juan tiene importancia capital (cf. Apénd. IV), aparece frecuentemente en el hebreo posbíblico bajo la forma de «yo y él». De hecho, hay pruebas de que esta segunda fórmula se utilizaba durante la fiesta de los Tabernáculos en la ceremonia de dar vueltas en torno al altar (cf. *supra,* p. 616). «Yo y él» parece subrayar la casi identidad de Dios y su pueblo. según Dodd, por consiguiente, al decir «yo y el que me envió», Jesús utiliza una forma del nombre divino y da a entender implícitamente su solidaridad con el Padre.

[el Padre]. Hay testimonios de gran peso a favor de esta lectura (que omiten el Sinaítico *, Beza y VS), incluidos los P^{66} y P^{75}. Bernard 1, 296, sin embargo, sugiere que los copistas lo tomaron del v. 18.

17. *vuestra Ley.* Cf. nota a 7,19, donde se habla de este aparente distanciamiento de Jesús con respecto a la herencia judía. Charlier, 506, insiste en que el «vuestra» no tiene por objeto expresar hostilidad o superioridad frente a la Ley, sino que viene a ser como si Jesús dijera a «los judíos»: «Así dice la Ley que vosotros mismos aceptáis.» Jesús quiere que su argumento resulte irrefutable, y por ello demuestra a los judíos que incurren en una contradicción. La interpretación de Charlier resulta convincente en el caso de formulaciones de este tipo si las consideramos en el contexto histórico de la vida de Jesús. Pero tal como aparecen en el evangelio, a finales del siglo I, y sobre el trasfondo de la hostilidad entre judíos y cristianos, el «vuestra Ley» posee resonancias nada amistosas.

está escrito. El término empleado, *gegraptai,* es distinto de la construcción perifrástica *(gegrammenon y einai)* que usa Juan en otras seis ocasiones para introducir una cita de la Escritura.

dos. Normalmente se refiere a dos personas distintas de la directamente afectada, pero resulta que en el v. 18 el mismo Jesús es uno de los dos testigos, de forma que en realidad no cuenta más que con otro testigo adicional, su Padre. (Sorprende el hecho de que no se mencione aquí a Juan Bautista, que había sido enviado para dar testimonio *de la luz;* cf 1,7.) En la jurisprudencia rabínica hay varias excepciones, en que un solo testigo se considera suficiente; por ejemplo, bastaba que el padre o la madre testificasen que un determinado individuo era su hijo. Pero resultaría extraño que Jesús citase la norma general y luego adujera en su favor la excepcional. Charlier, 514, sugiere que Jesús realmente menciona dos testigos, aunque en el v. 18 se presente también a sí mismo. Juan habla de Jesús no sólo en cuanto hombre, sino además como Hijo de Dios; en consecuencia, no es Jesús en cuanto hombre el que da testimonio a favor de si mismo, sino que es el Hijo de Dios el que atestigua. Los dos testigos son el Hijo de Dios y el Padre o, como indica Loisy (1 ed.), 555, la Palabra hecha carne y el Padre que la envió. Pero esta interpretación quizá peque de sutil en exceso.

18. *Yo soy.* En línea con su interpretación, Charlier, 513, entiende que se trata aquí del uso divino de *egō eimi.*

testigo en causa propia. En Ap 3,14 habla Jesús como «el testigo fiel y auténtico *[alēthinos]*».

el Padre... testigo en mi causa. En 5,31-39 enumera Jesús diversos modos en que el Padre *ha dado* testimonio (5,37): Juan Bautista; las obras de Jesús; la palabra de Dios que permanece en el corazón de los que la escuchan; las Escrituras.

19. *Y tu padre ¿dónde está?* En 7,27 se manifestaban muy seguros de conocer el origen de Jesús.

si supierais quién soy yo. En 14,7 y en 16,3 aparece el mismo principio relativo al conocimiento del Hijo y del Padre.

20. *junto a la Sala del Tesoro.* Literalmente, «en el templo, en el tesoro». Por lo que nosotros sabemos, el tesoro era un almacén, por lo que es de suponer que Jesús no estaría dentro del mismo. El texto griego refleja probablemente el uso poco definido de las preposiciones en la *koiné;* sobre *en* con sentido de proximidad, cf. BAG 257, I, 1c La Sala del Tesoro daba al atrio de las mujeres, y aparece también como escenario de la enseñanza de Jesús en Mc 12,41.

nadie lo arrestó. Véase 7,30.44.

COMENTARIO GENERAL

Análisis literario

El análisis de la estructura del cap. 8 (vv. 21ss) resulta posiblemente más difícil que el de cualquier otro capítulo o discurso extenso de la primera parte de este evangelio. El contexto general parece ser todavía el de la fiesta de los Tabernáculos, en la que encaja perfectamente el tema de la luz (8,12). Por otra parte, entre los caps. 7 y 8 (prescindiendo del relato de la adúltera) parece haber una cierta unidad, pues el cap. 7 comienza con el tema de la subida de Jesús a la fiesta en secreto (en *kryptō;* 7,10) y el cap. 8 finaliza cuando Jesús se oculta de nuevo *(kryptein).*

Nuestra división de 8,12-59 en tres secciones (cf. *supra,* p. 454) se atiene a las indicaciones que proporciona el mismo evangelio, que parece señalar una interrupción en los vv. 21 y 31. Pero cuando analizamos cada una de estas secciones, nos encontramos con que la secuencia dentro de cada una de ellas dista mucho de estar clara, y que en muchas ocasiones hay pasajes que son duplicados de otros discursos. Si bien otros comentaristas como Dodd y Barrett aceptan la misma división que nosotros, Kern, *art. cit.,* ha intentado hacer un análisis mucho más minucioso de la estructura poética de los vv. 12-59. Encuentra este autor cinco secciones, cada una de ellas con una clara construcción estrófica. En las dos primeras secciones se trata el tema del juicio veraz de Jesús (vv. 12-19 y 21-30), con el paralelo del tema de la mentira en las dos últimas secciones (vv. 41b-47 y 49-58); la sección que abarca los vv. 31b-41a sirve como pasaje de transición. El análisis de Kern ofrece algunas posibilidades interesantes y se sitúa básicamente en la linea de los estudios de Gächter (cf. *supra,* p. 171); sin embargo, la estructura poética parece responder muchas veces a la idea preconcebida del autor citado más que a las intenciones del evangelista.

Volviendo a nuestra primera sección, los vv. 12-20, parece que constituye una unidad estructural, no sólo porque el v. 20 indica una pausa en la acción, sino también porque entre los vv. 12 y 20 se da una inclusión menor, formada por la repetición del verbo «hablar» («hablarles, y «tuvo esta conversación») al principio de cada uno de estos dos versículos.

Sin embargo, dentro ya de esta sección, las ideas saltan de un tema a otro. Podemos señalar tres asuntos básicos: *a) la luz.* Se introduce en el v. 12, pero no reaparece ya hasta el capítulo siguiente (9,5), donde se repite y dramatiza cuando Jesús da la luz, o la vista al ciego; *b) el testimonio* de Jesús en favor de sí mismo. Este tema se introduce en virtud del desafío de los fariseos en el v. 13 y es vindicado por Jesús en los vv. 14a,b y 17-18, donde enlaza con el tema del testimonio del Padre. (Los vv. 14c,d y 15-16 interrumpen realmente la secuencia entre 14b y 17; de ellos trataremos más adelante.) Los versículos que tratan del testimonio de Jesús tienen *paralelos* casi al pie de la letra en 5,31-39; quizá estemos ante dos formas distintas del mismo discurso. Tanto 8,14a,b como 5,31 tratan de la validez del testimonio que da Jesús a favor de sí mismo; tanto 8,18 como 5,37 insisten en que el Padre da testimonio a favor de Jesús. Por supuesto, 5,31-39 es una forma más extensa del discurso en que se explica cómo es que el Padre da este testimonio; c) *el juicio* de Jesús sobre los demás. Aparece en los versículos intermedios a que antes hemos aludido, concretamente en los vv. 14c,d y 15-16, y ha de relacionarse con el tema del conocimiento del Padre de Jesús, de los vv. 19-20. Estos versículos tienen claros *paralelos en el cap. 7, especialmente en los vv,* 25-36 (ya hemos visto *supra,* p. 621, que 7,25-36 tiene paralelos en 7,37-52).

cap. 7		*cap. 8*
vv. 27-28	de dónde procede Jesús	vv. 14c,d
33-35	a dónde marchará Jesús	
24	juzgar por apariencias, por normas humanas	15
28	conocer a Jesús y al que lo ha enviado	19
30	incapacidad de detenerle; aún no ha llegado la hora	20

Hay además otro *paralelo* entre 8,16 y 5,30 en la frase «mi juicio es veraz / legítimo».

Todo induce a pensar seriamente que 8,12-20 es el resultado de combinar diversos elementos heterogéneos y que debe de tener una complicada historia literaria anterior al momento en que recibió su forma actual. Los intentos de reconstruir esa historia que hasta ahora se han hecho parecen demasiado especulativos como para prestarles una atención pormenorizada.

COMENTARIO ESPECIAL

Jesús es la luz (8,12)

Jesús se proclama luz del mundo, del mismo modo que en 7,37-38 se proclamó fuente de agua viva; estas dos afirmaciones parecen haber tomado pie de las ceremonias que se celebraban durante la fiesta de los Tabernáculos. Tanto la ceremonia del agua como el tema de la luz tenían un trasfondo veterotestamentario, que además aparecía en los mismos pasajes bíblicos. En el versículo que precede al pasaje de Zacarías (14,8) en que se describe el agua viva que brota de Jerusalén, leemos: «Será un día único... sin distinción de noche y día, porque al atardecer seguirá habiendo luz.» El relato de las peregrinaciones por el desierto, que proporciona las imágenes relacionadas con el agua que brotó de la peña, también contiene la imagen de la columna de fuego que guiaba a los israelitas a través de la oscuridad de la noche (Éx 13,21). Si recordamos que Sab 18,3-4 atestigua la tradición que identificaba aquella columna con «la luz imperecedera de la Ley» entenderemos que también esta imagen pudo formar parte del trasfondo en que se apoya la afirmación que hace Jesús de ser la luz del mundo. Otras imágenes que utiliza Jesús para describirse a sí mismo son con frecuencia las mismas que el judaísmo utilizaba para referirse a la Ley.

Entre las ceremonias de la fiesta de los Tabernáculos en tiempos de Jesús se incluía el rito de encender la primera noche (y posiblemente también en las restantes) cuatro candelabros de oro en el atrio de las mujeres. Cada uno de ellos tenía, según Mishnah *Sukkah* 5,2-4, cuatro cazoletas de oro en lo alto, a las que se llegaba mediante una escalera. En las cazoletas había mechas flotantes hechas con restos de los calzones y fajas de los sacerdotes; cuando se encendían los candelabros, se

cuenta que toda Jerusalén reflejaba la luz que ardía en la «Casa de sacar el agua» (la zona del atrio de las mujeres por la que pasaba la procesión que traía el jarro de oro lleno de agua; cf. *supra,* p. 615).

En la escena que describe el evangelio está Jesús en este atrio de las mujeres y se proclama luz no sólo de Jerusalén, sino de todo el mundo. Antes hemos leído que Jesús afirma ser el agua que da la vida y el pan que da la vida; ahora dice ser la luz que da la vida. Puesto que las dos primeras metáforas se referían básicamente a su revelación, hemos de sospechar que en esta tercera se hace lo mismo. Así lo confirma la acción dramática del cap. 9, en que Jesús, como luz que es (9,5), abre los ojos del ciego a la fe (9,35-38; también 12,46). Lo mismo que veíamos a propósito de las metáforas del agua y del pan, los pasajes sapienciales del AT nos ofrecen un trasfondo valioso para explicar el sentido de la imagen de la luz que Jesús utiliza como símbolo de su revelación. En Prov 8,22, la Sabiduría afirma que fue creada al comienzo de los caminos del Señor, pero resulta que en la tradición hebrea fue la luz lo primero que se creó (Gn 1,3). Sab 7,26 nos dice que la Sabiduría es un reflejo de la luz eterna. Ya en época precristiana se identificaba la Sabiduría con la Ley y hemos visto que de la Ley se afirmaba que era luz imperecedera. En la nota al v. 12 indicábamos que el pensamiento joánico en torno a la luz y las tinieblas se parece mucho a las ideas de Qumrán, donde la luz de la vida era una interpretación especial de la Ley.

También en los evangelios sinópticos se usan las imágenes relacionadas con la luz para describir la revelación y la enseñanza que Jesús trae al mundo. Recordemos la parábola de la lámpara que alumbra a toda la casa. En el contexto de Lc 11,33 se introduce esta sentencia de tal forma que parece ser el mismo Jesús la lámpara (del mismo modo que Jesús es también la luz en Juan); sin embargo, en Mc 4,21 y Lc 8,16, la parábola de la lámpara sirve para explicar *por qué* enseña Jesús en parábolas, es decir, para iluminar a los que quieren entrar.

En otro lugar de los escritos joánicos (1 Jn 1,5) se dice que Dios es luz sin mezcla de tinieblas. En Jesús, la luz y la vida han llegado al mundo (Jn 1,4-5; 3,19) para disipar las tinieblas, pues los que creen en él ya no andan en tinieblas (12,46). En Jesús, portador de la revelación hecha carne, la luz de Dios brilla sobre la existencia humana y da al hombre el conocimiento del sentido y la finalidad de la vida.

Jesús es juez (8,15-16)

Al estudiar el cap. 5 abordábamos el tema del testimonio que da Jesús a favor de sí mismo y del testimonio del Padre a favor de Jesús. Aquí sólo nos resta ocuparnos del tema del juicio en sí. Reuniremos todas las afirmaciones de Juan acerca del tema de Jesús y el juicio *(krinein).*

Primero, hay un grupo de sentencias cuyo tema es que Jesús no ha venido a juzgar, con el sentido de condenar:

3,17: Porque Dios no mandó a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo por él se salve.
12,47: No he venido para juzgar al mundo, sino para salvarlo.

Pensamos que en estos pasajes sería más acertado traducir *krinein* por «condenar», en contraste con «salvar». Sin embargo, la afirmación de que Jesús no ha venido a condenar a nadie no excluye la realidad de un verdadero juicio que la presencia de Jesús provoca. En el contexto inmediato de las anteriores sentencias (en 3,19 y 12,48) se dice que quien se niega a creer en Jesús se condena a sí mismo, mientras que el que cree se libra de ser condenado (también 5,24). Parece, por tanto, que en Juan la idea es que durante su ministerio Jesús no es el juez apocalíptico que era esperado al final de los tiempos; sin embargo, su presencia hace que los hombres se juzguen a sí mismos.

En este otro sentido hemos de entender el *segundo* grupo de textos en que se dice que Jesús sí ha venido a juzgar:

9,39: Yo he venido a este mundo para un juicio.
5,22: El Padre ha delegado en el Hijo toda potestad de juzgar.

Aunque estos textos parecen estar en contradicción con los anteriores, lo que hacen en realidad es amplificar la idea de que Jesús provoca un juicio, que ya estaba en el contexto del primer grupo. El pasaje que ahora estudiamos (8,15-16) es un ejemplo de amplificación de los dos grupos, en que se recogen las ideas de ambos. En el v. 15 dice Jesús que él no lleva a juicio a nadie, pero el v. 16 nos recuerda que con la presencia de Jesús está relacionado un juicio. Cuando Jesús dice: «Pero si juzgara [condición real, no opuesta al hecho], mi juicio sería legítimo», parece dar a entender que el juicio que su presencia provoca entre los hombres es aceptado por el Padre. Se trata de un juicio que tendrá consecuencias eternas y será ratificado en el juicio universal que tendrá

ır cuando los muertos resuciten de sus tumbas. En 5,30 tenemos un ılelo a la afirmación de que «mi juicio sería legítimo»: «mi sentenes justa». El contexto de 5,26-30 habla del juicio que tendrá lugar ndo resuciten los muertos y Jesús, como Hijo del Hombre, ejerza la estad de juzgar que el Padre le ha otorgado (5,27), un juicio que es bién el juicio del Padre, pues Jesús juzga únicamente como le dice adre (5,30). También en 8,16 la razón de que Jesús afirme que con presencia provoca un juicio legítimo entre los hombres es que le ya la presencia del Padre.

[La bibliografía correspondiente se incluye al final del cap. 8, sección 33.]

32. *JESÚS EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS*

ESCENA III: (8,21-30; continuación)

Discursos varios

b. Ataque a los judíos incrédulos. Quién es Jesús

8 21Por eso en otra ocasión les dijo Jesús:
«Yo me voy, y vosotros me buscaréis,
pero moriréis con vuestro pecado.
A donde yo voy no podéis ir vosotros.»

22Los judíos comentaban: «¿Irá a suicidarse, y por eso dice "donde
yo voy no podéis ir vosotros"?» 23Él continuó:
«Vosotros sois de aquí abajo,
yo soy de arriba.
Vosotros pertenecéis al mundo éste,
yo no pertenezco al mundo éste
24Por eso os dije que moriréis con vuestros pecados:
si no creéis que YO SOY,
moriréis de seguro con vuestros pecados.»
25Entonces le preguntaron: «Y ¿quién eres tú?» Jesús les contestó:
«Lo que os vengo diciendo desde el principio.
26Mucho podría decir de vosotros y condenarlo.
Pero lo único que yo le digo al mundo
es lo que me ha dicho él,
el que me envió, que es veraz.»
27No comprendieron que les hablaba del Padre, 28y por eso Jesús
añadió:
«Cuando levantéis en alto al Hijo del Hombre,
entonces comprenderéis que YO SOY,
y que no hago nada de por mí,
sino que digo estas cosas
como el Padre me las ha enseñado.
29Además, el que me envió está conmigo;
nunca me ha dejado solo,
porque yo hago siempre lo que le agrada a él.»
30Mientras hablaba así muchos creyeron en él.

NOTAS

8,21. *dijo.* Esta sección se inicia de forma muy parecida a la anterior (la n.º 31). Antes hemos visto que entre los vv. 12 y 20 se da una inclusión, «hablarles... conversación»; también aquí tenemos otra inclusión entre los vv. 21 y 30: «dijo... hablaba».

moriréis en vuestro pecado. Las demás palabras de Jesús en el v. 21 se parecen mucho a 7,33b-34, excepto este verso. En los LXX tenemos esta misma expresión en Ez 3,18; Prov 24,9.

pecado. Aquí en singular, pero en el v. 24, que cita este versículo, va en plural.

A donde yo voy. «Ir» aparece también en 13,33; adviértase el contraste con «donde yo *voy a estar*» de 7,34; cf. la correspondiente nota.

23. *Vosotros pertenecéis... yo pertenezco.* Literalmente, «ser de»; podríamos plantearnos la cuestión de si «yo soy *[egō eimi]* de lo que es de arriba» es un caso especial de la fórmula *egō eimi* (cf. Apén. IV). Por una parte, la clara acentuación del *egō eimi* en los vv. 24 y 28 parece apoyar esta sugerencia, mientras que por otra el contraste que en el v. 23 se establece entre «yo soy de...» y «vosotros sois de..» hace pensar que no hay ninguna intención especial en el «yo soy» de este versículo.

arriba... abajo.. al mundo éste... no... al mundo éste. El mismo dualismo aparece en «de arriba... de la tierra», en 3,31. En 17,16 se incluye a los discípulos en la misma esfera de Jesús: «No pertenecen al mundo, como yo tampoco pertenezco al mundo». Col 3,1 ofrece un interesante paralelo a esta terminología: «Si habéis resucitado con Cristo, *buscad lo de arriba.*»

24. *creéis.* Algunos manuscritos importantes añaden «me».

de seguro. Ésta es la única ocasión en que Juan usa el indicativo en la apódosis de este tipo especial de condicional negativa; hemos tratado de indicar así el acento especial que ello implica.

25. *Lo que os vengo diciendo desde el principio.* Este versículo presenta una dificultad que se ha hecho famosa. Nuestra traducción es más suave de lo que permite el texto griego. Las palabras de éste no forman en realidad una frase completa; se han propuesto muchas sugerencias en cuanto al modo de traducirla: *a) como una afirmación:* 1) «Ante todo [yo soy] lo que os digo»; 2) «Lo primero de todo [yo soy] lo que os digo» 3) «[Yo soy] desde el principio lo que os digo». Digamos a modo de comentario que las palabras «yo soy» no aparecen en el texto griego, y que han de sobreentenderse. El griego dice simplemente «el principio», con lo que la idea que se expresa añadiéndole «desde» es realmente ya una interpretación. (Hay una base gramatical para esta interpretación [BDF § 160], pero hubiera sido más normal que Juan utilizara la preposición, como lo hace, por ejemplo, en 6,64; 8,44, etc.). También el verbo griego significa «hablo», no «digo». *b) Como una pregunta:* «¿Qué es lo que os digo en absoluto?» La expresión que se traduce aquí por «en absoluto» (y también en el apartado c) no tiene normalmente este significado sino cuando va acompañada de una partícula de negación. Por otra parte, la interrogación «¿Qué es lo que ..» implica el uso de una forma interrogativa griega que no es muy frecuente (BDF s 300[2]). c) *Como una exclamación:* «¡Lo que os digo en absoluto!»

Cada una de estas traducciones ha tenido sus defensores ya desde antiguo. Nonno de Panópolis ofrece una traducción semejante a la de a3); Crisóstomo y Cirilo de Alejandría se sitúan en la línea de c). Las versiones latinas favorecen una lectura errónea que no cuenta con apoyo alguno en el texto griego; toman «el principio» como un nominativo en vez de un acusativo, y lo traducen así: «[Yo soy] el principio que también os hablo» o «[Yo soy] el principio porque os hablo». Para valorar las distintas traducciones, el hecho de que en la primera parte del v. 25 se formule una pregunta puede hacer algo más verosímil que aquí tengamos una afirmación por vía de respuesta. Para obtener una afirmación de las palabras que actualmente contiene el texto griego hay que suplir algunas palabras, y los numerosos investigadores que suponen que el texto griego en su redacción actual está incompleto o ha sido corrompido podrían tener razón en este caso. El recurso de añadir algunas palabras cuenta con un apoyo textual, pues el P[66] da un texto más extenso, del que no hay otros testimonios: «Os dije al principio lo mismo que os estoy diciendo [ahora]». Se trata de una lectura tentadora que hace perfecto sentido; Funk y Smothers la defienden, y nosotros nos hemos servido en parte de ella para nuestra traducción.

26. *lo único... me ha dicho él.* Compárese con 12,49: «El Padre que me envió me ha encargado él mismo lo que tenía que decir.»

al mundo. Literalmente, «hacia el mundo». Sobre este uso amplio de *eis,* cf. BDF§ 207[1]. En 17,13 tenemos una idea parecida: «Hablo así mientras estoy en el mundo.» Pero en el caso que nos ocupa, De la Potterie, Bib 43 (1962) 372, acierta probablemente al insistir en que *eis* implica la idea de movimiento. Jesús viene de junto al Padre para hablar al mundo.

veraz. En el original, *alēthēs;* en el v. 17 se dice que el testimonio aportado por dos personas es válido *(alēthēs), y* que el Padre que envió a Jesús es uno de los dos testigos.

27. *el Padre.* Algunos manuscritos de la tradición occidental añaden «Dios», lo que nos da esta lectura: «Les estaba diciendo que Dios era [su] Padre.» Éste es el alcance del versículo incluso sin la adición.

28. *levantéis.* En la crucifixión, que le llevará a la resurrección y la ascensión (cf. *supra,* p. 382).

YO SOY. Éste es uno de los cuatro casos relativamente claros de uso absoluto de *egō eimi* sin que vaya implícito ningún predicado (cf. Apén. IV). Algunos han sugerido que hay un predicado implícito, «Hijo del Hombre», pero no está en la línea de las ideas joánicas la de que el conocimiento de que él es el Hijo del Hombre sea la visión más profunda del Jesús exaltado. En 20,28, el Jesús exaltado es confesado Señor y Dios, y con ello concuerda perfectamente nuestra lectura del *egō eimi* en este caso como un ejemplo claro de la fórmula divina.

no hago nada de por mí. Con esto se completa el v. 26, donde afirma Jesús que no *dice* nada de por sí. Es posible que Ignacio, *Magnesios,* 7,1, recuerde este versículo: «Lo mismo que el Señor nada hizo sin el Padre...»

29. *nunca me ha dejado solo.* Es el mismo tema del v. 16.

yo hago siempre lo que le agrada a él. En Is 38,3 ora así Ezequías: «Hice lo que era agradable en tu presencia.» Ignacio, *Magnesios,* 8,2, escribe: «Jesucristo... su Hijo que en todos los aspectos fue agradable al que le envió.» Cf. Braun, JeanThéol I, 274-75.

30. *Mientras hablaba.* Genitivo absoluto, una construcción rara en Juan. Es posible que esta frase se debe a un redactor que quiso de este modo marcar la separación entre dos partes del discurso.

COMENTARIO

Análisis literario

La historia de la composición de esta sección es tan complicada como la de la anterior (núm. 31). Como indicábamos en la nota al v. 21, la unidad del pasaje enmarcado por los vv. 21 y 30 queda indicada por

el mismo tipo de inclusión que veíamos en 12-20. Es posible que los varios temas de 21-30 enlacen unos con otros más suavemente que los de 12-20, pero los paralelos entre los distintos versículos y otros pasajes de Juan no resultan menos evidentes.

En la p. 637 veíamos que el tercer tema de 12,20, concretamente, el del juicio, presentaba numerosos paralelos cruzados con 7,25-36. También los versículos iniciales de esta sección (8,21-22) tienen paralelos con aquella parte del cap. 7.

cap. 7		*cap. 8*
vv. 33b	me vuelvo [me voy]	vv. 21a
34a	me buscaréis	21a
34b	donde yo voy [a estar], no podéis ir vosotros	
35	interpretación errónea de los judíos	22
36	los judíos repiten la afirmación de Jesús	22

En cada una de las interpretaciones erróneas, los judíos dicen, irónicamente, una verdad. La del cap. 7 se refería a la posibilidad de que Jesús se marchara a predicar a los griegos, cosa que resultó cierta en la Iglesia. La que aquí aparece se refiere a la posibilidad de que Jesús se dé muerte a sí mismo, y lo cierto es que, con el tiempo, entregará voluntariamente su propia vida (10,17-18). ¿Puede quedar todavía alguna duda de que Juan ha recogido dos formas distintas de la misma escena?

Hay otros paralelos en los versículos siguientes de esta sección. Es interesante el paralelismo de las ideas entre 8,23 y 3,31, así como entre 8,28 y 3,14, pero no llega a hacernos pensar que nos hallemos ante verdaderos duplicados. En cualquier caso, los vv. 23-24 tienen la intención de servir de respuesta a la pregunta formulada en el v. 22; en 7,33-36, en cambio, no tenemos un intento paralelo de responder al malentendido de los judíos.

En el v. 25 aparece el tema nuevo de quién es Jesús. Se ha sugerido que los vv. 25-28 están actualmente fuera de su lugar propio, y que deberían restituirse al pasaje de la sección anterior en que se habla del juicio. Se ha sugerido el siguiente orden: 8,15.25-27.19.28-29. Es un arreglo ingenioso, pero lo único que en el hay seguro son los paralelos, no muy estrictos, entre los vv. 26 y 17, así como entre los vv. 29 y 16, como ya indicábamos en las correspondientes notas. De hecho,

8,25-28 no encaja del todo mal en el lugar en que ahora está, ya que sirve para explicar el v. 24.

COMENTARIO ESPECIAL

Una vez más exige Jesús a sus oyentes que tomen una decisión antes de que sea demasiado tarde. Se ha identificado a sí mismo como la luz (8,12), y la llegada de la luz obliga a los hombres a decidirse entre ver o apartarse de ella (3,19-21). Pero en estos discursos de las fiestas de los Tabernáculos hay una nota de urgencia. Los hombres no verán ya a Jesús sino por muy poco tiempo; es corto el plazo para buscarle y encontrarle. Están ante una oportunidad única que ya no se repetirá. Jesús les ha ofrecido el agua *viva* (7,38) y la luz *de la vida* (8,12). Si los hombres rechazan este don de la vida, morirán con su pecado. Notemos que «pecado» va en singular en el v. 21, pues para el pensamiento joánico no hay más que un pecado radical, del que los muchos pecados (el plural del v. 24) son únicamente un reflejo. Este pecado radical consiste en negarse a creer en Jesús, lo que equivale a rechazar la vida misma. (Cf. Lyonnet, VD 35 [1957] 271-78.) Los sinópticos expresan con otras palabras esta misma idea. En Mc 3,29 se dice que todo el que blasfeme contra el Espíritu Santo (atribuyendo las obras de Dios a Satanás) se hace reo de un pecado eterno. El rechazo blasfemo del reino de Dios en los sinópticos es el equivalente de la negativa a ver a Jesús en la tradición joánica.

Los vv. 23-24 explican la urgencia con que Jesús insiste en que, una vez que él se haya marchado, no habrá ya ninguna otra posibilidad de librarse del pecado. Jesús es el que procede de arriba y ha venido al mundo para dar a los hombres la posibilidad de nacer de lo alto, elevándolos de este modo de la esfera de las cosas inferiores hasta el plano de Dios. Cuando el mismo Jesús sea levantado en alto (v. 28) en la crucifixión, la resurrección y la ascensión, arrastrará consigo a todos los hombres (12,32); en ese momento verán claramente todos los que tengan fe, que Jesús ostenta el nombre divino (YO SOY) y que tiene el poder de resucitar a los hombres y elevarlos hasta el Padre. Pero si los hombres se niegan a creer, a ver, no encontrarán otro camino para llegar al Padre (14,6) y se irán a la tumba sin el don de la vida.

En el v. 24, al insistir Jesús en que viene de lo alto con el poder de dar la vida de parte del Padre, afirma también que los hombres han de

creer que ostenta el nombre divino («Yo soy»; cf. Apén. IV). En un típico malentendido joánico, «los judíos» esperan un predicado que les explique quién es realmente Jesús. Pero, ¿quién podría explicar lo que es la divinidad? Todo lo que Jesús puede hacer es reforzar en el v. 25 lo que antes afirmó. Desde el principio, desde su primera conversación con Nicodemo, viene insistiendo en que procede de lo alto y que es el representante único del Padre. Puede que hayamos de relacionar también la afirmación del v. 25 con la tradición sapiencial (así, Feuillet, NRT 82 [1960] 923), pues la Sabiduría dice en Prov. 24,9: «El Señor me hizo comienzo de sus caminos.» En Eclo 24,9 habla también la Sabiduría de un comienzo: «Antes de todas las edades, desde el comienzo me creó.»

La observación redaccional del v. 27 nos asegura que hemos interpretado correctamente las palabras de Jesús y que su significado profundo se refiere a una relación única con la divinidad, única hasta el punto de que Dios es el Padre de Jesús (cf. nota). Pero una vez más sus palabras son acogidas con una interpretación errónea. En el v. 28 insiste Jesús en que sólo cuando regrese al Padre se verá claro que Dios lo había enviado, que Jesús ostenta el nombre divino y que Dios está siempre a su lado (v. 29). Su retorno al Padre en la crucifixión, la resurrección y la ascensión será el gran momento de la revelación para los que creen, pero la muerte misma de Jesús, parte esencial de ese momento, será obra de los que no creen. De este modo se juzgarán a sí mismos y perderán toda posibilidad de recibir la vida. El v. 28 representa la segunda de las tres sentencias joánicas referentes a la exaltación del Hijo del Hombre, tres sentencias que, como ya hemos indicado (cf. *supra*, p. 382), tienen sus paralelos en los tres anuncios sinópticos de la pasión. Mc 9,30-31 sitúa el segundo anuncio en el marco del viaje de Jesús a través de Galilea, de camino hacia Jerusalén. Ya hemos señalado los paralelos existentes entre el viaje de Jesús a Jerusalén en los sinópticos y su estancia en la ciudad con ocasión de las fiestas de los Tabernáculos según Jn 7-8 (cf. *supra*, p. 593).

El v. 30 cierra esta sección con la nota de que muchos creyeron en Jesús. Se advierte que el v. 30 hace una clara inclusión con el v. 21, y que de este modo sirve para dividir el extenso discurso de Jesús en unidades más manejables, pero hemos de preguntarnos si ello no será debido al empleo de un recurso redaccional, lo que significaría que la inclusión no formaba parte integrante del discurso en sí. En los vv. 22, 25 y 27 se habla de una constante interpretación errónea y de una negativa a creer en Jesús; de esto mismo se seguirá hablando en la sección siguiente, por ejemplo, en los vv. 33 y 39. Resulta algo sorprendente encontrar en medio de todo esto que algunos creen (vv. 30-31) y que Jesús dirige sus observaciones a *unos «judíos» creyentes (!;* cf. nota al v. 31, *infra).* Antes se nos ha dado noticia de los pareceres contrarios que se manifestaban entre la multitud, y Juan ha dicho claramente que algunos se inclinaban a aceptar a Jesús al menos como Mesías. Pero Jesús no dirige a éstos sus observaciones, al revés que en el v. 31. Parece mejor, por consiguiente, considerar el v. 30 como un resumen en que se destaca una verdad indudable, insertado aquí por conveniencias de un mejor orden. Su propósito no es dar a los creyentes un papel en el discurso siguiente, como es el caso de la inserción ulterior de la primera frase del v. 31.

[La bibliografía correspondiente va incluida al final del cap. 8, sección 33.]

33. *JESÚS EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS*

ESCENA III: (8,31-59; conclusión)

c. Jesús y Abrahán.

8 [31]Entonces dijo Jesús a los judíos que ya creían:
«Si vosotros sois fieles al mensaje mío,
sois de verdad mis discípulos;
[32]conoceréis la verdad
y la verdad os hará libres.»

[33]Le replicaron: «Nosotros descendemos de Abrahán y nunca
hemos sido esclavos de nadie; ¿cómo dices tú que vamos a ser libres?»
[34]Jesús les contestó:

«Pues sí, os lo aseguro:
quien comete el pecado
es esclavo [del pecado].
[35]El esclavo no se queda para siempre en la casa,
en cambio el Hijo sí;
[36]y si el Hijo os da la libertad,
seréis realmente libres.
[37]Ya sé que descendéis de Abrahán;
y, sin embargo, queréis matarme
porque este mensaje mío no os entra.
[38]Yo hablo de lo que he visto estando con el Padre;
haced, pues, también vosotros lo que oísteis de parte del
Padre.»

[39]Le replicaron: «Nuestro padre es Abrahán.» Jesús les contestó:
[40]«Si fuerais hijos de Abrahán,
vuestras obras serían dignas de Abrahán.
En cambio, estáis tratando de matarme,
a mí que os he comunicado la verdad
que le oí a Dios.
Eso no lo hacía Abrahán.
[41]Vosotros hacéis lo mismo que vuestro padre.»

Le replicaron entonces: «Nosotros no somos hijos de mala madre;
un solo padre tenemos, y es Dios.» [42]Jesús les contestó:

«Si Dios fuera vuestro padre,
me querríais,
porque yo vine y estoy aquí de parte de Dios;
no he venido por decisión propia,
me ha enviado él.
[43]¿Por qué no entendéis mi lenguaje?
Porque no podéis oír este mensaje mío.
[44]Vosotros tenéis por padre al diablo
y queréis realizar los deseos de vuestro padre.
Él fue un asesino desde el principio,
y no estaba con la verdad
porque en él no existe verdad.
Cuando dice la mentira
le sale de dentro,
porque es falso y padre de la mentira.
[45]A mí, como digo la verdad,
no me creéis
[46]¡A ver, uno que pruebe que estoy en falta!
Entonces, si digo la verdad,
¿por qué no me creéis?
[47]El que es de Dios
oye lo que Dios dice;
vosotros no lo oís
porque no sois de Dios.

[48]Los judíos le replicaron: «¿No tenemos razón en decir que eres
un samaritano y que estás loco?» [49]Jesús les contestó:

«Yo no estoy loco,
yo honro a mi Padre;
en cambio, vosotros me quitáis la honra a mí.
[50]Pero yo no busco mi prestigio;
otro se encarga de eso y es juez en el asunto.
[51]Pues sí, os lo aseguro:
quien haga caso de mi mensaje
no sabrá nunca lo que es morir.»

[52]Replicaron los judíos: «Ahora estamos seguros de que estás loco: Abrahán murió, y los profetas también, ¿y tú sales diciendo que quien haga caso de tu mensaje no probará nunca la muerte? [53]¿Eres tú más que nuestro padre Abrahán, que murió? Y los profetas también murieron: ¿por quién te tienes?» [54]Respondió Jesús:

«Si el honor me lo diera yo,
mi honor no sería nada.
Es mi Padre quien me honra,
el que vosotros llamáis nuestro Dios,
[55]aunque no le conocéis.
Yo, en cambio, lo conozco bien
y, si lo negase,
sería un embustero como vosotros.
Lo conozco y hago caso de sus palabras.
[56]Abrahán, vuestro padre, gozaba
esperando ver este día mío,
y ¡cuánto se alegró al verlo!»

[57]Los judíos le replicaron: «Todavía no tienes cincuenta años, y ¿has visto a Abrahán?» [58]Les contestó Jesús:

«Pues sí, os lo aseguro,
desde antes que naciera Abrahán, YO SOY.»

[59]Cogieron piedras para apedrearlo, pero Jesús se escondió y salió del templo.

39: *replicaron.* En presente histórico.

NOTAS

8,31. *los judíos que ya creían.* La idea de que las siguientes observaciones van dirigidas a unos creyentes es difícil de reconciliar con el duro desacuerdo mostrado por éstos en el v. 33 y su deseo de dar muerte a Jesús (v. 37). Algunos han observado que estos «judíos» *le* (dativo) creían pero que no creían *en él (eis* con acusativo, una expresión más densa). Sin embargo, Dodd, *art. cit., 6,* insiste en que la variante no tiene aquí ninguna trascendencia. Pero aun en el caso de que se aludiera a una fe imperfecta tampoco podría conciliarse fácilmente con el deseo de dar muerte a Jesús, como se advierte poco más adelante. Puede asegurarse casi con toda certeza que las palabras de Jesús van dirigidas en este caso al mismo tipo de incrédulos con que se ha venido

enfrentando a lo largo de todo el discurso. Sin embargo, cuando se introdujo el v. 30, redaccional, para indicar una división en el discurso, fue necesario poner en el v. 31 otra frase que sirviera de introducción a las palabras de Jesús. Teniendo en cuenta la alusión del v. 30 a que algunos creían ya en Jesús, el autor del v. 31 (¿el redactor final?) pensó que era razonable presentarlos como auditorio de lo que iba a seguir, y no vio contradicción alguna en describir a estos creyentes como «judíos». Había un bloque de materiales joánicos o una etapa de la redacción joánica en que el término «los judíos» se usaba para describir simplemente a los vecinos de Jerusalén o de Judea, sin referencia explícita a las autoridades hostiles a Jesús (cf. *supra,* pp.88s). Veremos otros casos en que «los judíos» (caps. 11-12) emplea en este mismo sentido.

sois fieles al mensaje mío. Literalmente, «si permanecéis en mi palabra». En 2 Jn 9 se dice: «Quien no se mantiene en la enseñanza de Cristo, no tiene a Dios.» En otro pasaje se invierten los términos y es la Palabra la que ha de permanecer en el creyente (Jn 5,38). Bernard II, 305, acierta al afirmar que realmente es lo mismo permanecer en la Palabra o que la palabra permanezca en el creyente.

32. *la verdad os hará libres.* La «verdad» de que se habla aquí es la revelación de Jesús, como se advierte comparando este versículo con el 36, donde se dice que es el Hijo el que hace libres a los hombres. El uso de esta frase en la oratoria política, como una llamada a la libertad nacional o individual, desvirtúa el valor puramente religioso de la verdad y de la libertad a que se refiere el presente pasaje. En el AT no aparece la idea de la liberación del pecado en virtud de la fuerza de la verdad. En Qumrán se decía (1QS 4,20-21): «Y entonces purificará Dios con su verdad todas las obras de los hombres... y rociará sobre ellos un espíritu de verdad como agua que limpia de toda abominación mentirosa.» No se dice que la verdad libera del pecado, sino que destruye el pecado. En los antiguos escritos rabínicos *(Pirqe Aboth* 3,6) encontramos la idea de que el estudio de la Ley es un factor liberador con respecto a las preocupaciones mundanas. Tendríamos aquí, por consiguiente, otro contraste implícito entre el poder liberador de la revelación de Jesús y el de la Ley.

33. *descendemos de Abrahán.* El término griego *sperma* es un singular colectivo. En boca de los «judíos», esta expresión querría decir: «Somos la descendencia de Abrahán.» Pero no es imposible que Juan, a semejanza de Pablo en Gál 3,16, haga un juego de palabras con el singular para indicar que Jesús es el verdadero descendiente de Abrahán.

nunca... esclavos de nadie. «Los judíos» parecen interpretar mal las palabras de Jesús acerca de la libertad y les atribuyen un sentido político. Sin embargo, incluso en este plano no tienen motivos para sentirse orgullosos, pues Egipto, Babilonia y Roma los habían sometido. Quizá pretendan decir

que por ser herederos privilegiados de la promesa hecha a Abrahán, nadie puede esclavizarlos de verdad, aunque en ocasiones permitiera Dios que fueran castigados con una sujeción temporal a otros poderes.

34 [del pecado]. A favor de la omisión de este término hay una fuerte combinación de manuscritos pertenecientes a la familia occidental y Clemente de Alejandría. En el comentario veremos que hay un paralelismo de ideas entre estos versículos joánicos y la argumentación de Pablo en Gálatas y Romanos, lo que hace pensar que un escriba pudo añadir esta palabra tomándola de Rom 6,17: «En otro tiempo erais *esclavos del pecado.»* Aparte de Juan y Romanos, la descripción de los hombres como esclavos del pecado aparece únicamente en 2 Pe 2,19, por lo que se refiere al NT: «esclavos de corrupción».

35. Este versículo parece un paréntesis insertado. El esclavo de que se habla aquí no es con seguridad el esclavo del pecado del v. 34. El contraste entre el esclavo y el hombre libre del v. 34 se cambia en el contraste de gradación que hay entre el esclavo y el hijo dentro de la familia. Se trata probablemente, en consecuencia, de una sentencia independiente, recogida por la tradición joánica, que se insertó en este lagar a causa de que el v. 34 menciona al «esclavo», mientras que en el v. 36 se habla del «Hijo». Dodd, *Tradición,* 378-81, aduce argumentos convincentes para considerar el v. 35 como una breve parábola sobre el esclavo y el hijo. Los sustantivos principales aparecen con artículo determinado, como es característico del estilo parabólico. El esclavo y el hijo son dos personajes habituales en las parábolas de los sinópticos. En cuanto a la moraleja de esta parábola, podríamos recordar la parábola sinóptica de los arrendatarios de la viña, a los que se amenaza con que se les quitará ésta. En Juan, el esclavo no tiene un puesto seguro en la casa. También podríamos pensar en Mt 17,25-26, donde se dice que los reyes de la tierra no cobran impuestos de sus hijos, porque *éstos son libres* (nótese que el tema de la libertad aparece también en el contexto joánico). La parábola de Juan menciona el puesto privilegiado del hijo. Podríamos señalar un último paralelo para ilustrar la moraleja de la parábola joánica en Heb 3,5-6 donde se describe a Moisés como un siervo de la familia, mientras que Jesús es el hijo.

no se queda para siempre en la casa. Literalmente, «permanece», el mismo verbo que veíamos en el v. 31.

en cambio el hijo sí. Omiten esta frase el Códice Sinaítico y algunos manuscritos griegos menores, quizá por la dificultad que supone este versículo en su contexto actual.

36. y *si el Hijo.* Enlaza con el v. 34: puesto que se trata de ser libres del pecado, sólo el Hijo tiene ese poder liberador.

37. *queréis matarme.* Este tema apareció por última vez en 7,19.20.25. Aunque estos discursos relacionados con la fiesta de los Tabernáculos no parecen muy firmemente trabados unos con otros, hay temas que se desarrollan a lo largo de todos ellos.

no os entra. O «no tiene sitio». En este último sentido puede verse un paralelo de ideas en 5,38: «Y tampoco conserváis su palabra entre vosotros.» También en 15,7, hablando a los discípulos: «... y mis palabras siguen con vosotros.»

38. *lo que he visto.* En tiempo perfecto, contrastando con el aoristo «oísteis» del verso siguiente. Ello parece implicar que Jesús posee una visión preexistente que se mantiene en el momento actual (cf. 5,19). Thüsing, 208, prefiere esta solución a la sugerencia de que Jesús, a pesar de estar en la tierra, de algún modo permanecía junto al Padre en el cielo.

haced... de parte del Padre. Esta frase resulta un tanto ambigua; los manuscritos nos aportan pruebas de numerosos intentos de aclararla, por parte de los copistas. Una variante, que cuenta con apoyos en la tradición occidental, dice «ver» en vez de «oír». Sin embargo, si la lectura original era «ver» en el segundo verso, resultaría muy difícil explicar por qué se introdujo «oír». Pero si el original era «oír», se explicaría fácilmente la introducción de «ver» a imitación del primer verso. Otro amplio grupo de manuscritos presenta una nueva variante (pero no el Vaticano ni los papiros Bodmer): *«mi* Padre» en el primer verso del v. 38 y *«vuestro* Padre» en el segundo. Con esto se crea un paralelismo antitético en que el segundo verso se entiende como una referencia sarcástica al hecho de que «los judíos» descienden del diablo (cf. v. 44): «Estáis haciendo exactamente lo que habéis oído a vuestro padre.» La inserción del posesivo es evidentemente un intento de clarificación por parte de los copistas, pero, ¿entendieron correctamente estos mismos copistas el segundo verso? Bernard, Barret y Bultmann se cuentan entre los que lo piensan así. Sin embargo, parece que es demasiado pronto para introducir en esta sección el tema del diablo como padre de los judíos; con ello carecería de sentido su desarrollo en los vv. 41-44. Aquí está Jesús tratando todavía de convencer a su auditorio de que obedezca al verdadero Padre, a Dios. El «haced» es un mandato imperativo, no una frase sarcástica como en el v. 41.

39. *Nuestro padre es Abrahán.* La interpretación de esta frase depende de la que se dé al segundo verso del v. 38. Si en éste se alude al diablo, entonces «los judíos» harían tal afirmación a modo de protesta. Si allí se aludía al Padre de Jesús, lo que dirían aquí «los judíos» es que a ellos nada les importa «el padre» de Jesús, pues tienen su propio padre: Abrahán.

40. *Si fuerais... obras dignas de Abrahán.* El texto griego resulta confuso. Los manuscritos se dividen y dan tres lecturas diferentes: *a) Condicional real:* «Si sois... haced.» El Códice Vaticano y el P^{66} tienen un imperativo en la apódosis. *b) Condicional irreal:* «Si fueseis... haríais.» La tradición bizantina

apoya esta lectura, que implica que «los judíos» no son realmente hijos de Abrahán. Esto parece estar en contradicción con el v. 37. *c) Condicional mixta:* «Puesto que sois hijos de Abrahán... deberíais hacer.» A favor de esta lectura están el Códice de Beza, el Sinaítico y el P^{75}. La idea es que «los judíos» son realmente hijos de Abrahán, pero lo desmienten con sus obras.

La confusión existente entre los manuscritos se explicaría satisfactoriamente suponiendo que c) era la lectura original, y que *a) y b)* son intentos de aclarar la condicional mixta igualando la prótasis y la apódosis.

40. *a mí.* Literalmente, «un hombre». La aplicación de este término a Jesús sin ninguna cualificación no aparece en ningún otro pasaje del NT (cf. Bernard II, 311). Algunos teólogos se han sentido inquietos ante las implicaciones posibles del término, quizá debido a una tendencia criptomonofisita de sus ideas. En realidad, sin embargo, la expresión no tiene mayor alcance teológico, pues se trata simplemente de un semitismo con el significado de «alguien» (BDF § 301[2]).

Eso no lo hacía Abrahán. Decir que Abrahán no hubiera dado muerte a un mensajero divino es una afirmación que podría deducirse del carácter del Patriarca. También es posible que se aluda a una escena como la de Gn 18, en que acogió a los mensajeros divinos.

41. *hacéis lo mismo que vuestro padre.* Éste es el primer ejemplo del sarcasmo que algunos quieren ver ya en el v. 38. Jesús se apoya en el principio de que un hijo se comporta según lo que observa en su padre; aunque «los judíos» sean por derecho hijos de Abrahán, sus obras demuestran que es el diablo su verdadero padre (v. 44).

no somos hijos de mala madre. Literalmente, «de fornicación». Suele interpretarse en el sentido de que «los judíos» toman la insinuación de que son hijos del diablo como una manera de decir que Abrahán no es su padre, y que por tanto son hijos ilegítimos. según esta interpretación, el «nosotros» es una respuesta al «vosotros» de la última sentencia de Jesús. Pero hay otra posibilidad: los judíos recurren a un argumento *ad hominem* contra Jesús. Éste ha hablado de su Padre del cielo y del padre de ellos, pero, ¿no circulaban acaso ciertos rumores sobre el nacimiento de Jesús? ¿No habría dudas acerca de si realmente era hijo de José? (cf. nota a 1,45). Es posible que los judíos quieran decir: «*Nosotros* no somos hijos ilegítimos [como tú]» En Orígenes, *Contra Celso,* I,28 (GCS 2,79) tenemos el testimonio de una antigua acusación de ilegitimidad lanzada por los judíos contra Jesús, mientras que los *Hechos de Pilato,* 2,3, presentan a los judíos acusando a Jesús: «Tú has nacido de fornicación.»

42. yo *vine... de parte de Dios.* Estas palabras se reflejan en la expresión «Dios de Dios» del credo niceno. Los teólogos se han servido de este pasaje como de una descripción de la vida íntima de la Trinidad, en que se afirmaría que el Hijo procede del Padre. Sin embargo, el aoristo en que va el verbo indica que se alude más bien a la misión del Hijo, es decir, a la encarnación. «Vine y estoy aquí de parte de Dios» es una y la misma idea. Así lo confirma también el uso del mismo aoristo de *exerchesthai* en 17,8, donde el paralelismo demuestra que «venir de» se refiere a la misión: «Se han convencido de que *salí* de tu lado y han creído que tú me *enviaste.*»

estoy aquí. El verbo *hekein* está atestiguado en el uso religioso pagano; se refiere a la venida de una divinidad que se aparece solemnemente. Lo volvemos a encontrar en 1 Jn 520: «Sabemos que estuvo aquí el Hijo de Dios.»

no he venido por decisión propia. La misma expresión que en 7,28; nótese cómo todos estos discursos relacionados con las fiestas de los Tabernáculos comparten unos mismos temas.

43. *no podéis oír.* El verbo «oír» es aquí *akouein* con acusativo, una construcción que normalmente se refiere a la capacidad física de oir más que a entender o prestar atención. Los judíos están tan obcecados que son incapaces de oír; se han vuelto sordos.

44. *tenéis por padre al diablo.* El texto griego podría leerse también: «el padre del diablo»; así lo entendieron los gnósticos, como si aquí se hablara contra el Dios del AT, al que tenían por fuente del mal, ya que era el responsable de la existencia de la materia.

tenéis. Literalmente, «sois de»; nótese el contraste con «el que es de Dios», del v. 47.

asesino desde el principio. Se refiere probablemente a la muerte de Abel a manos de Caín (Gn 4,8; 1 Jn 3,12- 15). J. Ramón Díaz, NovT 6 (1963) 79-80, ha señalado que en el targum palestinense de Gn 5,3 no se especifica que Caín era hijo de Adán, sino únicamente que Eva era su madre: «Eva había parido a Caín que no era semejante a él [Adán].» Puede tratarse de un primer ejemplo de la tradición según la cual Caín era hijo de Eva y del ángel malo Samael. Si el v. 44 hace referencia a esta tradición, podemos entender mejor por qué dice Jesús que «los judíos» tienen por padre al diablo, pues quieren darle muerte, del mismo modo que Caín, hijo del diablo, dio muerte a Abel. Dahl *art. cit.,* ofrece abundantes datos sobre una posible referencia a Caín. Este autor lleva probablemente demasiado lejos esta teoría al afirmar que el padre de «los judíos» al que se alude en los vv. 38(?), 41 y 44 es Caín, no el diablo. Para ello tiene que explicar como un error o resultado de una interpretación errónea la frase que estudiamos.

no estaba en la verdad. La afirmación de que el diablo es también mentiroso desde el principio se refiere probablemente al engaño de Eva por la serpiente (Gn 3,4-5).

le sale de dentro. Jesús ha aducido el hecho de que dice siempre la verdad como prueba de que procede del Padre; la mentira denuncia siempre unos orígenes diabólicos.

padre de la mentira. Literalmente, «el padre de ella/él», es decir, de la mentira o del mentiroso.

45. *me creéis.* Se usa aquí el dativo en vez del acusativo con *eis* (que se refiere a la fe profunda); podría significar que «los judíos» no poseen ni tan siquiera la fe inicial. Este versículo hace inverosímil la idea de que tales palabras fueran dirigidas a «los judíos que creían en él», como daría a entender el v. 31.

46. *uno que pruebe que estoy en falta.* En 8,7-9, la exigencia de que tirara la primera piedra el que estuviera sin pecado hizo que se retiraran los escribas y fariseos sin apedrear a la adúltera, pero aquí no hay indicio de que Jesús tuviera que hacer lo mismo. Heb 4,15 es otro testimonio de la tradición neotestamentaria de que Jesús no cometió pecado alguno. El trasfondo de esta tradición puede ser la figura del Siervo doliente de Is 53,9, donde se dice que en él «no hubo *engaño*». El *Testamento de Judá,* 24,1, dice: «En él no se hallará pecado [en la estrella de Jacob]», pero no podemos estar seguros de que no se trate de una interpolación cristiana.

47. *es de Dios.* Cf. nota al v. 44.

oye lo que dice Dios. Este criterio propuesto por Jesús es luego aplicado por sus discípulos en 1 Jn 4,6: «Quien conoce a Dios nos escucha a nosotros, quien no es de Dios no nos escucha.»

48. *un samaritano.* Bernard II, 316, sugiere que Jesús aparece aquí asociado a los samaritanos, que se negaban a reconocer a los judíos como los únicos descendientes de Abrahán. Bultmann, 225[6] ve en estas palabras una acusación de heterodoxia Sin embargo, puede tratarse de una expresión sinónima de «loco», es decir, de individuo poseído por un demonio de la locura (cf. nota a 7,20). La historia de Simón Mago (Hch 8,14-24) indica que la posesión de un espíritu y los poderes mágicos eran cosas muy estimadas en Samaría; de ello se hacen también eco las tradiciones posteriores acerca de Simón y Dositeo. En algunas citas patrísticas del v. 48 (Mehlmann, *art. cit.)* se añade la acusación de ser hijo ilegítimo («nacido de fornicación»); cf. nota al v. 41.

49. *honro.* Un pasaje interesante, con vistas a una comparación sobre el uso de «honor» y «prestigio» (vv. 49, 50 y 54), es 2 Pe 1,17, donde se habla de la transfiguración como del momento en que Jesús recibió honor y gloria del Padre.

50. *otro se encarga... juez en el asunto.* Puede haber en estas palabras un eco de Is 16,5: «Se fundará en la clemencia *[ḥesed]* un trono: sobre él se sentará con lealtad *['emet] un* juez celoso del derecho, diestro en la justicia.» En Juan, aunque no se especifica de qué se encarga el «otro», está claro que se trata de que Dios procura la gloria del Hijo.

51. *no sabrá nunca lo que es morir.* Literalmente, «ver la muerte», un hebraísmo que significa «morir» (Sal 89,48; Lc 2,26). Cuando sus oponentes recogen las palabras de Jesús en el versículo siguiente, lo citan como si hubiera dicho «gustar la muerte».

52. *probará la muerte.* Literalmente, «gustará la muerte»; esta expresión no aparece en el AT, pero equivale a «ver la muerte». En otros pasajes del NT se usa con el significado de muerte física, y de ahí que «los judíos» la interpreten erróneamente; en realidad, Jesús se refiere a la muerte espiritual. El *Evangelio de Tomás,* sentencia 1, parece apoyarse en este uso joánico: «Todo el que encuentre la explicación de estas palabras no gustará la muerte» (cf. NTS 9 [1962-63] 159)

53. *Abrahán, que murió.* Aquí usa Juan *hostis,* un relativo indefinido. Podría indicar que el antecedente se toma como un tipo, lo que significaría: «Abrahán, que a pesar de todo fue un hombre que murió» (BDF § 293[2]). También puede tener un matiz causal, equivalente en este caso de «puesto que murió». Pero en el griego del NT estas distinciones basadas en el valor preciso de los relativos pecan siempre de sutiles.

54. *«nuestro Dios».* La tradición textual muestra una gran vacilación entre «vuestro Dios» (lenguaje indirecto) y «nuestro Dios» (expresión directa). Lo segundo parece más rudo, y en consecuencia más original; aparece en los dos papiros Bodmer.

55. *no le conocéis... yo le conozco.* En el primer caso, «conocer» es *gignoskein;* en el segundo, *eidenai (oida).* Cf. Apén. I:9. La afirmación de que Jesús conoce al Padre se expresa lo mismo con *eidenai* (7,9) que con *gignōskein* (10,15; 17,25). Especialmente instructiva es la comparación de los siguientes pasajes:

7,28-29: «A ése no le conocéis vosotros. Yo sí le conozco» *(eidenai* en ambos casos).

17,25: «Aunque el mundo no te ha reconocido, yo te reconocí» *(gignōskein* en ambos casos).

gozaba... se alegró. Resulta extraño que el primer verbo sea más fuerte que el segundo, pues cabría esperar que el cumplimiento resultara más gozoso que la esperanza. Hay muy firmes testimonios patrísticos y de las versiones a favor de la lectura «deseó» en lugar de «gozaba». Ello puede deberse a la influencia cruzada de Mt 13,17 (= Lc 10,24): «Muchos profetas y justos desearon ver lo que veis vosotros y no lo vieron.» Pero algunos investigadores,

como Torrey, Burrows y Boismard, sugieren que las variantes del texto griego de Juan representan una interpretación incorrecta de un original arameo. Cf. Boismard, EvJean 48-49.

esperando. Hay una idea tácita de deseo y esperanza, aunque se trata literalmente de una oración final, pero ésta adquiere nuevos matices por influjo del verbo principal, «gozaba» (ZGB § 410). Otros piensan que el *hina* con que empieza la oración sustituye a un *hote,* «cuando» (ZGB § 429).

al verlo. Hasta la época de Maldonado (siglo XVI) los exegetas entendían casi unánimemente que se trataba de una visión que habría tenido lugar en vida de Abrahán. Pero más recientemente se ha ido imponiendo la interpretación de que Juan quiere decir que Abrahan contempló el día de Jesús después de morir. Bernard II, 321, sugiere que puede haber aquí una referencia al gozo de los santos del AT cuando llegaron al Hades las noticias del nacimiento de Jesús. Pero la forma en que Juan maneja siempre el AT está en contra de esta interpretación. En 12,41 se dice que Isaías vio la gloria de Jesús, y ello aún en vida, concretamente con ocasión de su visión inicial en el templo. Si aquí se alude a un acontecimiento ocurrido en vida de Abrahán, podría tratarse del nacimiento de Isaac, en el que empezaron a cumplirse las promesas de Dios, primer eslabón de una cadena que finalizaría con la venida de Jesús. Esto concuerda con el tema del gozo, pues en Gn 17,17 se dice que cuando Abrahán oyó la promesa del nacimiento de Isaac, cayó rostro a tierra y se echó a reír (de incredulidad, pero los rabinos interpretaban esta risa como señal de alegría); cf. también Gn 21,6. En *Jubileos*, 16,17-19 se dice que se prometió a Abrahán que a través de Isaac tendría por descendencia al pueblo santo, y que tanto Abrahán como Sara se alegraron al escuchar la noticia. Hay tradiciones rabínicas posteriores en las que se dice que Abrahan tuvo una visión de toda la historia de sus descendientes (Midrash Rabbah 44,22 sobre Gn 15,18); en *4 Esdras*, 3,14 se dice que Dios reveló a Abrahán el fin de los tiempos. Cavaletti, *art. cit.,* sugiere en particular la tradición de que Abrahan contempló la reconstrucción del templo y relaciona 8,56 con 2,19 (cf. nota siguiente sobre 8,57 y so bre 2,20). Habría aquí una evocación del tema de la resurrección (Jesús resucitado = el templo reconstruido) a modo de comentario a la afirmación de Jesús en 8,51 sobre los que no probaran la muerte.

57. *Todavía no tienes cincuenta años.* Ya hemos visto que la referencia a los cuarenta y seis años de 2,20 ha sido interpretada, nada convincentemente, como una estimación de la edad de Jesús (cf. la correspondiente nota) Lc 3,23 dice que Jesús tenía unos treinta años cuando dio comienzo al ministerio. Ireneo, siguiendo a Juan, dice que Jesús no andaba muy lejos de los cincuenta años cuando murió *(Adv. haer.,* II,23,6; PG 7,785). Crisóstomo y otros testigos leen «cuarenta» en el texto de Jn 8,57, probablemente en un intento de armonización con Lucas. Sobre todo este tema, cf. G. Ogg, *The Age of Jesus when He Taught:* NTS 5 (1958-59) 291-98.

¿has visto a Abrahán? Aunque la mayor parte de los manuscritos está a favor de esta lectura, hay buenos códices (entre ellos el P75 que dicen «¿cómo pudo verte Abrahán?». A favor de esta lectura se pronuncia Bernard II, 321, que explica además cómo nuestra traducción pudo deberse a un error de copia. Sin embargo, la segunda traducción parece un intento de adaptar el texto a la formulación del v. 56. Es más verosímil que «los judíos» dieran prioridad a ver a Abrahán y no a ver a Jesús.

58. *antes que naciera Abrahán.* Algunos manuscritos occidentales y entre ellos el Códice de Beza, omiten el verbo *(ginesthai)* y dicen simplemente «antes que Abrahán yo soy», En este versículo es clara la distinción entre *ginesthai*, que se aplica a los mortales, y el uso de la fórmula divina «yo soy» (*einai*). En el prólogo se advertía ya esta misma distinción: la Palabra *era* (estaba), pero por ella todas las cosas *llegaron a existir*, También en el AT aparece la misma distinción, concretamente en Sal 90,2, donde se dice a Yahvé: «Antes que los montes *llegaran a existir*... desde siempre tú eres.»

59. *Cogieron piedras.* El templo de Herodes aún no estaba terminado; entre los materiales de construcción habría muchas piedras sueltas. Sobre una lapidación dentro del recinto del templo, cf. Josefo *Ant.,* XVII,9,3; 216. Este pasaje no puede tomarse como ilustración sobre si el Sanedrín poseía el poder de imponer sentencias capitales; aquí se trata de un acto espontáneo de indignación que previsiblemente no podría ser reprimido por la sola fuerza de las leyes romanas, si es que tal legislación existía en el caso de los poderes del Sanedrín.

templo. Al final de este versículo, una tradición griega tardía añade «pasando por en medio de ellos, y de este modo se marchó». La primera de estas frases añadidas se ha tomado de Lc 4,30; la segunda representa un corte hecho en 9,1 (que es el versículo siguiente de Juan), transfiriendo de éste a anterior versículo el verbo de movimiento. A pesar de la impresión que produce esta adición del copista, no hay indicio alguno de que la marcha de Jesús tuviera carácter milagroso, como ocurrió en cambio en Lc 4,30.

COMENTARIO

Análisis literario

Esta tercera sección del cap. 8 muestra paralelos más débiles con pasajes anteriores de Juan que las otras dos secciones. Hay indicios de algunas inserciones redaccionales (cf. nota a los vv. 31 y 35), pero en conjunto tenemos aquí un discurso bastante homogéneo. Toda la sec-

ción cuenta como factor de unidad con el tema de Abrahán, que se presenta en el v. 33, continúa a lo largo de los vv. 37, 39, 40, 53, 56, 57 y pone fin al discurso en el v. 58. La técnica de desarrollar el discurso a base de las objeciones planteadas por «los judíos» alcanza aquí su perfección, de forma que resulta fácil percibir el endurecimiento de las posiciones por ambos lados. En la primera parte del discurso, los judíos discuten con Jesús, pero conforme va avanzando la polémica, lanzan contra él acusaciones de ser hijo ilegítimo y de estar poseído por un demonio, finalizando con un intento de darle muerte, En la primera parte del discurso, Jesús invita a los judíos a comportarse como hijos de Abrahán, pero luego los acusará de ser hijos del diablo. W. Kern, *art. cit.,* intenta una división del discurso en tres estrofas que, con algunas adaptaciones, podrán servirnos para señalar adecuadamente tres apartados para nuestro comentario:

1) vv. 31-41a: «los judíos» afirman tener por padre a Abrahán. Nótese que sus objeciones de los vv. 33 y 39 se contrapesan entre sí.
2) vv. 41b-47 (Kern incluye también el v. 48): Jesús les dice que su verdadero padre es el diablo.
3) vv. 48-59: lo que afirma Jesús acerca de sí mismo y su comparación con Abrahán.

Estos apartados representan a lo sumo pequeños cambios en la orientación general de las ideas, que presentan una notable concatenación.

COMENTARIO O ESPECIAL

1. Vv. 31-41a: *Abrahán y los judíos*

Dodd, *art. cit.* trabajó intensamente para aclarar el trasfondo y la finalidad que tiene este discurso en este evangelio y dentro del marco general del NT. La insistencia con que el pueblo de Israel reclamaba como padre a Abrahán puede seguirse hasta la promesa hecha por Dios al patriarca de que sus descendientes serían una bendición para todo el mundo y los elegidos de Dios (Gn 22,17-18; Sal 105,6). Al correr del tiempo, la responsabilidad que implicaba la condición de hijos de Abrahán fue perdiendo inevitablemente su urgencia y algunos la sustituyeron por un sentimiento de seguridad automática de la protección divina. En su *Diálogo con Trifón,* Justino acusa a los judíos de que, como semilla de Abrahán, esperaban recibir el reino de Dios sin que importara mucho la vida que llevaran (140,2; PG 6,797; también StB I, 117ss). En la parábola de Lázaro vemos un reflejo de la creencia en que todo el que invocara al «padre Abrahán» se libraría de ir al lugar de las torturas eternas (Lc 16,24), creencia que Jesús trata de corregir. Durante su ministerio reaccionó Jesús enérgicamente contra la pretensión de que el ser hijos de Abrahán daba a los judíos automáticamente la condición de santidad o privilegio. Juan Bautista había advertido que Dios estaba dispuesto a crear una nueva generación de descendientes de Abrahán de las mismas piedras (Mt 3,7-10). Jesús también lanzó la advertencia de que los extranjeros vendrían a sentarse con Abrahán a la mesa del banquete celeste, mientras que los hijos del reino serían expulsados (Mt 8,11-12). Es posible que también Mt 23,9 se dirija contra las pretensiones infundadas de los hijos de Abrahán: «No llaméis padre a nadie en la tierra, porque tenéis un solo Padre que está en el cielo.» Tenemos, por consiguiente, que al menos la sustancia del ataque dirigido por Jesús contra las pretensiones de los judíos como hijos de Abrahán, tal como aparece en Juan, concuerda perfectamente con lo que sabemos que es un tema tradicionalmente relacionado con Jesús.

En el conflicto de la Iglesia con la sinagoga, este tema experimentó un notable desarrollo (que ha dejado su huella en las expresiones de los sinópticos antes citadas). En Pablo hallamos una negativa de que las promesas hechas a Abrahán tuvieran por beneficiarios a los judíos. En Gál 3,16 se desarrolla un argumento exegético a partir del hecho de que el AT habla de la descendencia de Abrahán en singular *(sperma* en griego), que Pablo interpreta en el sentido de que se refiere a Jesucristo. De ahí que Pablo pueda decir a los cristianos: «Si sois de Cristo, también sois descendencia de Abrahán» (3,29); los cristianos son hijos de Abrahán y de su esposa Sara, la mujer libre, no de Agar, la esclava, como lo son todos los que viven esclavos de la Ley.

También aparecen en Jn 8,31-41 los temas de la libertad y la esclavitud, junto con el de la verdadera descendencia de Abrahán. Comprenderemos el alcance especifico de estos versículos si recordamos que, al menos en parte, el evangelio de Juan iba dirigido a unos judeo-cristianos que aún dudaban en cuanto a sus obligaciones para con la sinagoga y sus costumbres ancestrales por una parte y su fe en

Jesús por otra. Se ha sugerido que la extraña referencia a «los judíos que habían creído en él» (v. 31) apuntaba en realidad a los judeo-cristianos, pero el deseo de dar muerte a Jesús que manifiestan estos judíos (v 37) no concuerda con tal posibilidad. Pensamos más bien que el discurso, en sustancia, va dirigido a «los judíos» en el habitual sentido joánico del término, es decir, a los que se mostraban enemigos de Jesús, aunque muchas sentencias aisladas pudieran aplicarse directamente a la situación característica de los judeo-cristianos.

El *v 31 en particular serviría* para recordar a los judeo-cristianos que lo característico de los verdaderos discípulos de Jesús es permanecer en su palabra, no una especial fidelidad a la Ley. La revelación que nos ha traído el Hijo de Dios, que es la verdad, ha hecho libres a todos los que creen en él (vv. 32, 36). Pablo exclamaba: «Cristo nos ha hecho libres... no os sometáis de nuevo a un yugo de esclavitud» (Gál 5,1). Para Pablo, la sumisión al yugo de la Ley era una esclavitud, y lo más trágico era que la Ley, lejos de suprimir el pecado, lo hacía aún más dañino (Rom 7,7ss). El desarrollo del pensamiento paulino queda resumido en Rom 8,2: «La Ley del Espíritu de vida te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte.» Juan no habla de esclavitud bajo la Ley, sino que va directamente a la esclavitud bajo el pecado (v. 34). Los judeo-cristianos, que habían acogido el mensaje evangélico, no tendrían dificultad alguna en comprender que Jesús hablaba de libertad y esclavitud en un plano espiritual, pero «los judíos», descritos como el auditorio real de Jesús, incurren en el clásico malentendido y creen que habla en un plano político. El orgullo nacionalista que se refleja en el v. 33 se asemeja a la proclama que dirige Eleazar a los judíos sitiados en Masada: «Estamos resueltos desde hace mucho tiempo a no ser esclavos de nadie, romanos o cualesquiera otros, sino sólo de Dios» (Josefo, *Guerra,* VII,8,6 § 323). Pero Jesús afirma que no son libres con la única libertad que a él le preocupa, la libertad del pecado. Ésta es la libertad propia de la verdadera descendencia de Abrahán *(sperma* en singular; cf. nota al v. 33), una libertad que sólo se puede conseguir gracias al Hijo (v. 36). En la nota correspondiente hemos visto que el v. 35 es una inserción posterior en el discurso, pero es posible que esta inserción se considerase adecuada precisamente porque así convenía a la aplicación de este discurso joánico en la polémica con los judíos. El tema del v. 35 se refiere a la posibilidad de que el esclavo sea echado de la casa; como hemos visto en los pasajes de Mateo antes citados, los judíos quedaban advertidos de que podían perder su puesto privilegiado como hijos de Abrahán. En Gál 4,30 describe Pablo cómo el hijo que Abrahán tuvo de la esclava fue echado de la casa en favor del hijo habido de la libre.

La fraseología del v. 37 resulta más diplomática que las palabras de Pablo. Según esto, sólo los cristianos son descendientes auténticos de Abrahán. El Jesús joánico, sin embargo, admite que «los judíos» son descendientes de Abrahán, al menos en cuanto que trata de inducirlos a comportarse como Abrahán. Lo extraño es que aquí no se recurre a la figura de Abrahán como *hombre de fe,* un tema que parece haber sido propiedad común en la primitiva Iglesia (Gál 3,6; Rom 4,3; Sant 2,22-23; Heb 11,8.17). En Juan se insiste sobre todo en la necesidad de las *obras* dignas de Abrahán; sólo en unas referencias como de pasada a que la palabra de Jesús no les entra (v. 37), a pesar de que les ha dicho la verdad (v. 40), se alude indirectamente a su falta de fe.

La mención que Jesús hace de su Padre en el v. 38 obtiene una repulsa implícita de parte de «los judíos» en el v. 39, Ello hace que Jesús endurezca su postura. En el v. 39 todavía insiste en que son hijos de Abrahán (condicional real en la prótasis), pero en el v. 41 ya afirma que sus obras revelan su ascendencia diabólica. Este cambio de perspectiva trata de expresar la misma idea que Pablo expone en Rom 9,7: «No todos los descendientes de Abrahán son hijos de Abrahán.» También en el pensamiento judío aproximadamente contemporáneo aparece la necesidad de poseer determinados rasgos espirituales para que alguien pueda considerarse verdaderamente digno de Abrahán; *Pirqe Aboth* 5,22 dice: «Una mirada buena, un espíritu humilde y una mente dócil son las marcas de los discípulos de Abrahán nuestro padre».

2. Vv. 41b-47: *El verdadero padre de los judíos»: ¿Dios o el diablo?*

En el v. 41a, cuando Jesús insinúa por primera vez que el diablo es el padre de «los judíos», el tema de Abrahán pasa a un segundo plano. Aparece claro que Jesús no pone en duda su condición de descendientes de Abrahán; lo que pone en tela de juicio es su situación como pueblo de Dios. Es posible que la respuesta de los judíos en el v. 41b trate de vilipendiar a Jesús, pero su intención es ante todo defender la pureza de su condición religiosa. La infidelidad a Yahvé se describe frecuentemente en el AT como fornicación o adulterio, y a los judíos que practicaban cultos idolátricos se llamaba muchas veces hijos de forni-

cación (Os 2,4). En consecuencia, cuando los judíos niegan en el v. 41 ser hijos de fornicación, lo que realmente niegan es que se hayan apartado del camino verdadero del culto debido a Dios. Al insistir en que tienen a Dios por padre, están reiterando los términos de la alianza con Moisés, por lo que Israel se convirtió en hijo de Dios (Éx 4,22) y Yahvé en padre de Israel (Dt 32,6), tema que reaparece constantemente en la predicación de los profetas (Is 64,8; Mal 2,10). Aplicación especial podría tener aquí el pasaje de Is 63,16, dirigido a Yahvé: «... tú eres nuestro padre; Abrahán no sabe de nosotros, Israel no nos reconoce; tú, Señor, eres nuestro padre.»

Jesús responde con una negativa rotunda. En el v 39, al expresarse en una oración condicional con una prótasis «real», admitió que eran descendientes de Abrahán (según la carne); en el v. 42, al hablar en una condicional absolutamente contraria a los hechos, niega Jesús que Dios sea el Padre de los judíos. Aquí el principio de filiación es una vez más que el hijo debe hacer lo que ve a su padre, y el comportamiento de los judíos, con su odio a Jesús, es la prueba de que no son hijos de Dios. Es interesante advertir que en Gál 3,26.29 une Pablo la idea de ser hijos de Dios con la de ser verdadera descendencia de Abrahán. Pablo asegura a los cristianos que son hijos de Dios por la fe, por contraste con los judíos, pero no va tan lejos como hasta afirmar que éstos son hijos de diablo. Si la afirmación de Jesús en este sentido nos parece muy dura, hemos de recordar que en los sinópticos se le atribuyen otras sentencias semejantes. Al hablar a los escribas y fariseos sobre la clase de conversos que suelen lograr, dice Jesús: «...recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y cuando lo conseguís, lo hacéis dos veces más *hijo del infierno* que vosotros» (Mt 23,15). En la explicación de la parábola de la cizaña (Mt 13,38-39) se dice que los enemigos de los hijos del reino, la cizaña, son *hijos del Malo* También hemos de advertir que en otros pasajes de los escritos joánicos encontramos las mismas ideas: «Quien comete el pecado es del diablo, que ha sido pecador desde el principio» (1 Jn 3,8).

El v. 44 insiste en la idea de la naturaleza esencial del diablo o en lo que éste ha sido desde el principio; posiblemente hay aquí un contraste con el mismo Jesús, que en el v. 25 afirma haberles estado diciendo la verdad desde el principio. Ésta es la primera vez que en el evangelio pasa a primer plano el hecho de que el diablo es el verdadero enemigo de Jesús. Este tema resonará cada vez más insistentemente según se vaya acercando la hora de Jesús, hasta el punto de que la pasión se presentará como un combate mortal entre Jesús y Satanás (12,31; 14,30; 16,11; 17,15). De este modo, al procurar la muerte de Jesús, cosa que es también el propósito esencial del diablo, «los judíos» están realizando la obra de Satanás. Ello se hace notorio hasta el extremo en el caso de Judas, pues al entregar a Jesús a la muerte, el diablo entró en su interior (13,2.27). Al insistir en la naturaleza esencial del diablo como un pecador, un asesino y un mentiroso, Jesús habla conforme a la tradición del período veterotestamentario tardío, que hacia remontarse todo pecado y muerte a la obra del diablo descrito en los primeros capítulos del Génesis. Sab 2,24 dice: «Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo», y Eclo 25,24: «El pecado comenzó con una mujer [Eva], y por causa de ella morimos todos nosotros » En las notas al v. 44 indicábamos que la acusación específica de mentir ha de relacionarse con el engaño de Eva por Satanás y la de asesinato, con la muerte de Abel a manos de Caín. Es posible que en el último caso se amplíe la acusación y que se aluda a la pena de muerte que el pecado significó para toda la humanidad, en la misma perspectiva de la Sabiduría de Salomón y el Eclesiástico. En el escrito del siglo IV d. C. *Constituciones Apostólicas* (VIII, 7,5; ed. Funk I, 482) se califica de asesina a la serpiente de Gn 3.

Vamos a detenernos a analizar más pormenorizadamente la insistencia con que se habla de la mentira en la última parte del v. 44. En el dualismo joánico, la mentira es equivalente a las tinieblas; forma parte del reino diabólico que se opone a la luz y la verdad de Dios. No se trata aquí, por consiguiente, de un engaño ocasional, sino de una perversión fundamental. Si Jesucristo es la verdad (14,6), el diablo es el mentiroso por excelencia. En este evangelio es más frecuente la oposición dualista entre luz y tinieblas que entre verdad y perversión, pero en 1 Jn es más frecuente el segundo dualismo (1,6.10; 2,4; 4,20; 5,10). En 1 Jn 2,22 se plantea esta pregunta: «¿Quién es el mentiroso? Ningún otro sino el que niega que Jesús es el Mesías. Ése es el Anticristo, que niega al Padre y al Hijo» (también en 2 Jn 7), Todo esto está muy cerca de las ideas de esta sección de Jn 8 que estudiamos ahora. En Qumrán conocemos bien un dualismo semejante; allí el espíritu de la verdad se opone al espíritu de la perversión (cf. también nota al v. 32). No sólo hay dos grandes jefes angélicos trabando combate (1QS 3,19), sino dos formas de vida entre las que eligen los hombres (1QS 4,2ss). Lo mismo ocurre en los escritos joánicos; si el evangelio personifica la verdad y la mentira en Jesús y en Satanás, según 1 Jn 4,1-6 en los hombres se

encuentran el espíritu de la verdad y el espíritu del error, mientras que según 2 Jn 4 y 3 Jn 3, los cristianos son los que caminan en la verdad (cf. nuestro artículo sobre Juan y Qumrán en CBQ 17 [1955] 559-61). Finalmente, advirtamos que el relieve con que en esta sección del cap. 8 de Juan se trata el tema de la mentira contrasta con la importancia que tiene el tema de la verdad en las dos secciones anteriores. Allí se decía que el testimonio de Jesús *valía* (v. 14), que su juicio es *legítimo* (v. 16), que sus palabras reflejan la *veracidad* del que le envió (v. 26).

Los vv. 45-46 sirven para recordar al lector las anteriores palabras de Jesús acerca de la verdad. Sobre todo el v. 45 insiste en la oposición radical que existe entre los hijos del padre de la mentira y la verdad. Cabría esperar que en el v. 45 se dijera que, *a pesar de que* Jesús les ha dicho la verdad, ellos no le creen, pero lo que realmente dice Juan es que ellos no le creen *porque* les dice la verdad. En 3,20 se decía que los hijos de las tinieblas odian la luz; aquí los hijos de la mentira odian la verdad. Jesús podrá discutir con ellos todo lo que quiera (v. 46), pero de nada vale, porque son radicalmente incapaces de escucharle (v. 47; cf. nota).

El v. 47 forma una inclusión con los vv. 41 y 42. Los judíos afirmaban en el v. 41 que tenían a Dios por Padre; Jesús finaliza su respuesta en el v. 47 con estas palabras: «Vosotros no sois de Dios.» En el v. 42 iniciaba Jesús su respuesta señalando que ellos no le aman a pesar de que procede de *(ek)* Dios; en el v. 47 afirma que el motivo de que no le escuchen es que ellos no son de *(ek)* Dios. Sobre este contraste, cf. Barrosse, TS 18 (1957) 557.

3. Vv. 48-59: *Lo que Jesús afirma de sí mismo y la comparación con Abrahán*

Jesús ha dicho que «los judíos» no son verdaderos hijos de Abrahán (vv. 31-41 a) ni verdaderos hijos de Dios (vv. 41 b-47); en el apartado tercero y último de esta sección responden ellos negando lo que dice Jesús acerca de sí mismo. Jesús acaba de decir a los judíos que ellos son del diablo, y ellos le contestan que es él quien lleva dentro al demonio (v. 48). Replica Jesús que él no tiene nada que ver con un demonio, y la prueba es que honra a su padre (v. 49). No estamos aquí muy lejos de la escena sinóptica (Mc 3,22-25) en que se acusa a Jesús de estar poseído por el príncipe de los demonios, a lo que responde Jesús que si expulsa a los demonios (con lo que está realizando la obra de Dios), ello no puede ser obra de Satanás. Cuando se acusa a Jesús de ser hijo ilegítimo (v. 41; cf. nota), de ser un samaritano y de estar loco, nos encontramos con un avance de los ataques personales dirigidos contra Jesús como parte de la apologética judía contra el cristianismo (no hace falta decir que los apologetas cristianos respondieron con otras acusaciones igualmente infamantes contra el judaísmo).

En la escena I del discurso de los Tabernáculos (7,18) señala Jesús el hecho de que no busca su propio prestigio como criterio para asegurarse de que dice la verdad. Esta misma idea se repite aquí en los vv. 50 y 54, añadiendo la nota de que Dios se encarga de respaldar a Jesús y que la glorificación de Jesús quedará asegurada mediante la sentencia que pronunciará el Padre. Más tarde, cuando llegue la hora de la pasión, la muerte, resurrección y ascensión, que es la hora del juicio sobre el mundo (12,31; 16,11), se nos dirá que el Hijo es glorificado (12,23; 13,31; 17,1). Este juicio que justifica y glorifica al Hijo significará para algunos hombres una sentencia que los condenará a la muerte y al reino del mal, pero no ocurrirá lo mismo con los que guardan la palabra de Jesús (v. 51) «Guardar» la palabra o el mandamiento de Jesús es un tema frecuente en Juan (14,21. 23- 24; 15,20; 17,6; 1 Jn 2,5). Significa escuchar y obedecer; la promesa formulada en el v. 51 se parece mucho a la de 5,24: «Quien oye mi mensaje... posee vida eterna... y ha pasado de la muerte a la vida.» Mejor que «oír» sería aquí «guardar», que significa algo más, y que recuerda la idea de la palabra de Jesús que permanece en el creyente (cf. nota al v. 31). La palabra de Jesús es el antídoto del pecado y de la muerte que el diablo introdujo en el mundo. No es del todo inverosímil que hayamos de interpretar la promesa de inmortalidad del v. 51 a la luz de las inclinaciones asesinas del diablo a que se hizo referencia en el v. 44; cf. A. M. Dubarle, *Le péché originel dans les suggestions de l'Évangile:* RSPT 39 (1955) 603-14.

En los vv. 52-53 acogen los judíos las afirmaciones de Jesús con ese malentendido que tantas veces aparece en la narración joánica. Con sus pensamientos siempre a nivel de este mundo inferior, interpretan las palabras de Jesús como si éstas aludieran a la muerte física, del mismo modo que habían entendido erróneamente sus observaciones acerca de la libertad en términos de una liberación política (v. 33). Su objeción sirve para introducir de nuevo el tema de Abrahán que había dominado en los vv. 31-41 Los judíos oponen a Jesús el caso de Abra-

hán de manera muy semejante a como la samaritana (4,12) le había replicado con el tema de Jacob: «¿Vas a ser tú más que nuestro padre Jacob que nos dejó este pozo?» Los judíos insisten en que quieren saber quién pretende ser Jesús, reiterando su pregunta del v. 25. Allí les respondió Jesús con la fórmula divina, subrayando aún más en el v. 28 el *egō eimi* del v. 24; aquí no puede hacer otra cosa que insistir en la misma línea, y por ello su respuesta terminará en el v. 58 con otro *egō eimi* divino.

Para desembocar en esta solemne afirmación, Jesús vuelve primero en el v. 54 al tema de la gloria que comparte con el Padre. En estos discursos de las fiestas de los Tabernáculos se ha aludido repetidas veces a la incapacidad de «los judíos» para reconocer a Dios (7,28-29; 8,19). En el v. 55 se combina hábilmente esta idea con el tema de la mentira, que tanto destaca en 8,44. Pero en su propia defensa no se olvida Jesús de recoger la protesta de los judíos en relación con Abrahán, y por ello insiste Jesús en el v. 56 que él mismo es el verdadero cumplimiento de la historia de Israel, que se inició con la promesa hecha a Abrahán. Antes (5,46) había dicho que si los judíos creyeran en Moisés, también creerían en él, pues fue precisamente de Jesús de quien escribió Moisés. Ahora les dice que Abrahán tuvo la visión de su día. Ellos le hablan preguntado si pretendía ser más que Abrahán, a lo que Jesús les responde que Abrahán fue únicamente su precursor, que anhelaba ver el día de Jesús. La idea de que el AT esperaba con gozo, en la persona de sus máximas figuras, a Jesús, aparece también en Mt 13,17 (cf. nota al v. 56) y en Heb 11,13: «Con fe murieron todos ellos, sin recibir lo prometido, nada más viéndolo y saludándolo de lejos.»

Todo cuanto Jesús ha dicho a lo largo de la fiesta de los Tabernáculos culmina en la proclamación triunfante de su nombre divino, «YO SOY» (cf. Apén. IV). En 8,12 iniciaba Jesús esta tercera escena de los discursos con la frase «*yo soy* la luz del mundo»; el «YO SOY» conclusivo del v. 58 representa una inclusión. En la tradición evangélica no hay nada que tan claramente implique la divinidad, y así lo reconocieron «los judíos». En Lv 24,16 se ordenaba: «Quien blasfeme *el nombre* del Señor será muerto en castigo; toda la congregación lo lapidará». No sabemos exactamente cuál era la definición legal de la blasfemia en tiempos de Jesús, pero en el relato joánico parece que como tal se interpretaba el uso del nombre divino representado por la expresión *egō eimi*, pues los judíos tratan de dar cumplimiento a lo preceptuado en el Levítico. Pero desde el punto de vista de Juan, lo único que hacen realmente es confirmar que Jesús está diciendo la verdad: son asesinos, igual que su padre. Jesús se oculta *(kryptein)* saliendo del recinto del templo. Es posible que también aquí se trate de una inclusión que uniría en un mismo bloque los caps. 7 y 8, pues hemos de advertir que Jesús se presentó en el templo, con motivo de la fiesta de los Tabernáculos, en secreto *(en kryptō:* 7,10).

Antes de dar por finalizado nuestro estudio de este pasaje, hemos de preguntarnos si hay alguna probabilidad de que Jesús hiciera una afirmación tan tajante de su divinidad como la que representa el v. 58, o si se tratará más bien de una profesión de fe posterior de la Iglesia. Por principio, es cierto que la fe permitía a los evangelistas aclarar una imagen de Jesús que durante el ministerio de éste permanecía un tanto oscura. Resulta, sin embargo, difícil eludir la impresión de que todos los evangelios concuerdan en que las autoridades judías vieron un elemento de blasfemia en la forma en que Jesús presentaba su propia persona y su misión. No hay ninguna prueba convincente de que el verdadero motivo de que Jesús fuera condenado a muerte estuviera únicamente en que se comportó como un reformador social o ético, o en que resultara políticamente peligroso. Pero, ¿cómo podríamos determinar científicamente cuál era el elemento de blasfemia que llevaban consigo las afirmaciones de Jesús acerca de sí mismo? Cuando Juan presenta con una claridad tan rotunda las afirmaciones de Jesús del tipo de «YO SOY», ¿estará explicitando lo que en cierto modo se hallaba implícito? No es posible dar, sobre bases puramente científicas, una respuesta definitiva. Hemos de mencionar también la posibilidad de que Juan recoja un auténtico dato histórico al consignar el hecho de que las autoridades judías se sintieron alarmadas por las afirmaciones de Jesús acerca de sí mismo mucho antes de que tuviera lugar el proceso ante el Sanedrín, cuando, la noche antes de morir Jesús, otro *egō eimi* (Mc 14,62) hizo que el sumo sacerdote acusara de blasfemia a Jesús y pidiera para él la pena de muerte.

Quizá debamos insistir en que un capítulo como Jn 8, con sus duras afirmaciones acerca de «los judíos», ha de entenderse y valorarse sobre el trasfondo polémico de la época en que fue escrito. Tomar al pie de la letra una acusación como la del v. 44 y pensar que el evangelio obliga a los cristianos a tener por hijos del diablo a los judíos es olvidarse de que la Escritura tiene una dimensión condicionada por la época en que se compuso. (Ester 9, con su venganza a la inversa, también plantea a los judíos sensatos un problema semejante de actitudes religiosas con-

dicionadas por cada época.) Para que el cuadro no parezca tan sombrío, bueno será recordar que en este mismo evangelio se consigna la sentencia de Jesús en que se afirma que la salvación viene de los judíos (4,22).

BIBLIOGRAFÍA

S. Cavaletti, *La visione messianica di Abramo (Giov. 8, 58):* BibOr 3 (1961) 179-81.

J.-P. Charlier, *L'exégèse johannique d'un précepte légal: Jean VIII 17:* RB 67 (1960) 503-15.

N. A. Dahl, *Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7:1 und Joh 8:44),* en *Apophoreta* (Haenchen Festschrift; Berlín 1964) 70-84.

C. H. Dodd, *À l'arrière plan d'un dialogue johannique:* RHPR 37 (1957) 5-17, sobre 8,33-47.

R. W. Funk, *Papyrus Bodmer 11 (P^{66}) and John 8, 25:* HTR 51 (1958) 95-100.

W. Kern, *Die symmetrische Gesamtaufbau von Joh. 8, 12-58:* ZKT 78 (1956) 451-54.

J. Mehlmann, *John 8,48 in Some Patristic Quotations:* Bib 44 (1963) 206-9.

E. R. Smothers, *Two Readings in Papyrus Bodmer II:* HTR 51 (1958) esp. 111-22, sobre 8,25.

34. *CONSECUENCIA DE LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS CURACIÓN DE UN CIEGO* (9,1-41)

Como signo de que él es la luz, Jesús da la vista a un ciego de nacimiento

9 [1]Entonces, al pasar vio Jesús a un hombre ciego de nacimiento. [2]Sus discípulos le preguntaron: «Maestro, ¿quién tuvo la culpa de que naciera ciego, él o sus padres?» [3]Jesús contestó:

«Ni pecó él ni sus padres.
Más bien fue para que la obra de Dios se manifieste en él.
[4] Tenemos que hacer las obras del que me envió
mientras es de día;
se acerca la noche,
en que no se puede trabajar.
[5] Mientras estoy en el mundo
soy la luz del mundo.

[6]Entonces escupió en tierra, hizo barro con la saliva y se lo untó al ciego en los ojos. [7]Entonces le dijo Jesús: «Ve a lavarte en la piscina de Siloé» (que significa «el Enviado»). El ciego fue a lavarse y volvió con vista.

[8]Los vecinos y los que antes solían verlo pedir limosna preguntaban: «¿No es ése el que se sentaba a pedir?» [9]Unos decían: «El mismo.» Otros, en cambio: «No es él, pero se le parece.» Él respondía: «Soy yo.» [10]Entonces le preguntaron: «¿Cómo se te han abierto los ojos?» [11]Contestó: «Ese hombre que se llama Jesús hizo barro, me lo untó en los ojos y me dijo que fuera a lavarme a Siloé; fui, me lavé y empecé a ver.» [12]Le preguntaron: «¿Dónde está ése?» Contestó: «No lo sé.»

[13]Llevaron a los fariseos al que había sido ciego. ([14] El día que Jesús hizo barro y le abrió los ojos era sábado.) [15]Los fariseos, a su vez, le preguntaron cómo había conseguido la vista. Él les contestó: «Me puso

barro en los ojos, me lavé y veo.» 16 Algunos fariseos comentaban: «Ese
hombre no guarda el sábado, no puede venir de parte de Dios.» Pero
otros replicaban: «Y ¿cómo puede un pecador realizar semejantes sig-
nos?» Estaban divididos. 17 Entonces le preguntaron otra vez al ciego:
«A ti te ha abierto los ojos, ¿qué piensas tú de él?» Respondió: «Que
es un profeta». 18 Los judíos no creyeron que antes era ciego y que
había conseguido la vista, hasta que llamaron a los padres del hombre
[que había conseguido la vista] 19 y les preguntaron: «¿Es éste el hijo
vuestro que decís que nació ciego? ¿Cómo es que ahora ve?» 20 Con-
testaron los padres: «Sabemos que es nuestro hijo y que nació ciego;
21 cómo es que ahora ve no lo sabemos, y quién le ha abierto los ojos,
tampoco. [Preguntádselo a él.] Ya es mayor y puede explicarse.» 22 Los
padres contestaron así por miedo a los judíos, porque éstos habían ya
convenido en expulsar de la Sinagoga a quien reconociera que Jesús era
el Mesías. 23 Por eso dijeron: «Ya es mayor, preguntádselo a él.»
24 Llamaron otra vez al que había sido ciego y le dijeron: «Da gloria
a Dios; a nosotros nos consta que ese hombre es un pecador.» 25 Él
contestó: «Si es pecador o no, yo no lo sé; lo único que sé es que yo era
ciego y ahora veo.» 26 Insistieron: «¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los
ojos?» 27 Contestó: «Ya os lo he dicho y no me habéis hecho caso; ¿para
qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis haceros discípulos suyos
también vosotros?» 28 Ellos lo llenaron de improperios y le dijeron:
«Discípulo de ése lo serás tú; nosotros somos discípulos de Moisés.
29 A nosotros nos consta que a Moisés le habló Dios, pero ése no sabe-
mos de dónde procede». 30 Replicó él: «Pues eso es lo raro, que no
sepáis de dónde procede cuando me ha abierto los ojos. 31 Sabemos
que Dios no escucha a los pecadores, sino al que es religioso y cumple
su voluntad. 32 Jamás se ha oído decir que nadie le haya abierto los ojos
a un ciego de nacimiento; 33 si éste no procediera de Dios, no podría
hacer nada.» 34 Le replicaron: «Empecatado naciste de arriba abajo, ¡y
vas tú a darnos lecciones a nosotros!» Y lo expulsaron.
35 Se enteró Jesús de que lo habían expulsado, fue a buscarlo y le
preguntó: «¿Tú crees en el Hijo del Hombre?» 36 Contestó: «¿Quién
es, señor, para que crea en él?» 37 Jesús le dijo: «Ya lo estás viendo, es el
mismo que habla contigo.» [38 Él dijo: «Creo, Señor.» Y se postró ante
él. 39 Jesús añadió:]

«Yo he venido a este mundo para un juicio:
así, los que no ven, verán,
y los que ven, quedarán ciegos.»

40 Al oír esto, los fariseos que estaban con él le preguntaron:
«¿Somos nosotros también ciegos?» 41 Jesús les contestó:

«Si fuerais ciegos
no tendríais pecado;
pero, como decís que veis,
vuestro pecado sigue ahí.»

13: *llevaron;* 17: *preguntaron.* En presente histórico.

NOTAS

9,1. *Entonces.* Literalmente, «y»; un comienzo más bien abrupto.

al pasar. Esta expresión descriptiva no aparece en Juan más que en este pasaje, pero es una forma frecuente de introducir una escena en los sinópticos: Mc 1,16; 2,14; Mt 9,27 (curación de dos ciegos); 20,30 (curación de dos ciegos cerca de Jericó). Es dudoso que esta escena siga directamente a la anterior, aunque, tal como ahora está construido este evangelio, se podría pensar que Jesús caminaba alejándose del templo, pero lo cierto es que ahora ya no se oculta (8,59)

de nacimiento. Es una expresión griega atestiguada en los LXX y en los autores paganos (BAG 154). Más semítica es la expresión «desde el vientre de su madre» (Mt 19,12; Hch 3,2).

2. *discípulos.* Desde el cap. 6, que se desarrolla en Galilea, no se había vuelto a decir que los discípulos estuvieran con Jesús. Si estos discípulos son los Doce, es la primera noticia de que acompañaran a Jesús a Jerusalén. ¿No serán los oscuros discípulos de Judea de 7,3? ¿Se tratará más bien de una escena independiente que se desarrolló en Jerusalén, pero en otra ocasión?

quién tuvo la culpa. A pesar del Libro de Job, en tiempos de Jesús todavía estaba en vigor la antigua idea de que entre pecado y enfermedad había una relación directa, como lo indican esta pregunta y otra parecida de Lc 13,2. Si un adulto caía enfermo, la culpa sería suya. Mayor dificultad presentaba el caso de un niño que nacía aquejado de cualquier dolencia. Sin embargo, en Éx 20,5 hay un principio de solución: «Yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen...» Algunos rabinos afirmaban que el pecado de los padres no sólo podía dejar huellas en los hijos, sino que el niño podía pecar ya en el seno materno (StB II, 528-29). Sobre la actitud de Jesús en cuanto a la relación entre pecado y enfermedad, cf. nota al v. 14.

3. *fue para que.* Preguntaron a Jesús por la causa de la enfermedad, pero su respuesta se refiere a los fines de la misma.

para que la obra de Dios... en él. Los rabinos hablaban de que Dios administra a los hombres «castigos de amor», es decir, que les envía penas que, soportadas con buen ánimo, proporcionan al individuo premios y una vida larga. Pero no parece ser ésta la idea de Jesús en este caso o en 11,4; más bien se refiere a la intervención de Dios en la historia para gloria de su nombre. Un buen ejemplo de lo mismo sería Éx 9,16, citado en Rom 9,17, donde Dios dice al Faraón: «Con este fin te he mantenido en tu puesto, para mostrarte mi fuerza y para que se difunda mi fama en toda la tierra.» En Mt 12,28 y Mc 2,7 se da a entender que las obras de Jesús son realmente obras de Dios.

4. *Tenemos... me envió.* Esta es la lectura de los mejores manuscritos, pero algunos otros tratan de nivelar la diferencia de personas: «Tenemos... nos envió», o «tengo... me envió». Bultmann, 251[9], prefiere la última y sugiere que el «tenemos» fue introducido por la comunidad cristiana. Pero el plural sería más bien una forma de asociar a los discípulos a la obra del mismo Jesús. En 4,35-38 se advierte que Jesús deseaba realmente esa asociación; nótese por otra parte que en la introducción al cap. 11, que tiene muchas semejanzas con la del cap. 9, es frecuente el uso de la primera persona del plural. En cuanto a la insistencia en que «nosotros» tenemos que trabajar mientras es de día, en 12,36 se afirma que los discípulos poseen la luz y se les invita a ser hijos de la luz. Otro ejemplo de cómo Jesús asocia consigo a sus discípulos al hablar es Mc 4,30: «¿Con qué compararemos el reinado de Dios?»

tenemos que hacer... mientras es de día. El mismo tipo de necesidad se expresa también en Lc 13,32. Dodd, *Tradición,* 192, sugiere que tras la sentencia joánica puede esconderse una fórmula de la sabiduría proverbial y cita ejemplos rabínicos.

5. *soy la luz del mundo.* Este papel se atribuye a los discípulos en Mt 5,14. Lo que Jesús dice de sí mismo en este caso puede tener como trasfondo el pasaje de Is 49,6, en que se describe al Siervo (doliente) como una luz para las naciones.

6. *Entonces.* En casi todos los relatos sinópticos de curaciones de ciegos precede una petición por parte del interesado.

escupió. Sólo Juan y Marcos (7,33: curación de un sordomudo; 8,23: curación de un ciego) consiguan este gesto de Jesús. Parece que Mateo y Lucas omiten deliberadamente los milagros de Marcos en que interviene la saliva de Jesús. Es posible que las curaciones realizadas con la saliva formaran parte de la tradición primitiva, pero que se omitieran luego para evitar cualquier sospecha de magia. En el tratado mishnaico *Sanhedrin,* 10,1, Rabí Aqiba (siglo II) aparece maldiciendo a todo el que pronuncie ensalmos para curar heridas; en *Tosephta* se consigna el gesto de escupir entre otros encantamientos (Barrett, 296).

lo untó. O «ungió» *(epichriein);* es la lectura griega mejor atestiguada y cuenta con el apoyo de los dos papiros Bodmer. Algunos investigadores, Barrett entre ellos, sospechan que este término se tomó del v. 11 y prefieren la lectura del Códice Vaticano: «*puso* barro *sobre* los ojos del hombre» *(epitithenai).* Sin embargo, es posible que esta lectura se tomara del v. 15.

barro. Ireneo, *Adv. haer.,* V,15,2 (PG 7,1165) ve aquí un símbolo de que el hombre fue creado de la tierra; cf. el uso de «barro» o «lodo» en Job 4,19; 10,9.

7. *Ve a lavarte.* En 2 Re 5,10-13 puede verse un antecedente de este mandato, cuando Eliseo no curó a Naamán al momento, sino que lo envió a lavarse en el Jordán. En Lc 17,12-15 tampoco cura Jesús a los leprosos inmediatamente, sino que los envía a comparecer ante los sacerdotes; los enfermos se curan en el camino. En cuanto al poder de Jesús para curar a distancia, ya quedó demostrado en la curación del hijo del funcionario real (4,46-54).

Siloé. Este estanque, conocido en hebreo con el nombre de Shiloaḥ, se encontraba situado en el extremo meridional de la colina oriental de Jerusalén, cerca de la conjunción de los valles Cedrón y Tiropeón; servía para recoger las aguas de la fuente de Guijón, que llegaban conducidas por un canal. Mencionada ya en Is 8,6, el agua de Siloé se usaba en la ceremonia del agua en la fiesta de los Tabernáculos. Las fuentes rabínicas lo mencionan como lugar de purificación (StB II, 583).

el Enviado. La tradición judía interpretó el nombre «Shiloh», del TM de Gn 49,10, en sentido mesiánico, pero en época posterior. ¿Se produjo una interpretación mística en torno al nombre, no muy diferente, de «Shiloaḥ» sobre la base de Is 8,6? «Shiloaḥ» parece relacionarse con la raíz *slḥ,* «enviar», pero resulta difícil establecer si hay aquí una verdadera derivación etimológica, pues hay una semejanza real con el accádico *šilihtu,* el estanque en que desemboca un canal. En cualquier caso, «Shiloaḥ» no es una forma participial pasiva, como lo exigiría la etimología joánica. Puede que el evangelista se atuviera a una lectura distinta de las consonantes (por ejemplo, *šaluaḥ,* «enviar») o que adaptara libremente la etimología conforme a sus intenciones. Young, ZNW 46 (1955) 219-21, señala que en el escrito apócrifo *Vidas de los Patriarcas* aparece la misma etimología, junto con una tradición de unos milagros relacionados con Siloé; pero este escrito podría haber sufrido la influencia del relato joánico.

8. *solían verlo pedir limosna.* Marcos (10,46) describe a Bartimeo como un ciego que solía pedir limosna al borde del camino.

9. *Soy yo.* En el original, *egō eimi,* un caso en que la expresión tiene un sentido puramente secular.

11. *empecé a ver.* El verbo *anablepein,* literalmente «ver de nuevo», se usa también en los vv. 11, 15 y 18, con la connotación más amplia de recibir la vista, pues el hombre nunca había visto antes.

13. *los fariseos.* Se llama fariseos a los interrogadores en los vv. 13,15 y 16 (cf. también v. 40), en los vv. 18 y 22 son «judíos», conforme a la terminología joánica más habitual. La variante no es indicio suficiente de que las descripciones de los interrogatorios sean debidas a manos distintas; así opina también Bultmann, 250[2], contra Wellhausen y Spitta.

16. *no puede venir de parte de Dios.* El principio subyacente a esta afirmación puede ser parecido al que se enuncia en Dt 13,1-5 (2-6 en el TM): aunque alguien haga milagros, no se le debe creer; al contrario, si trata de apartar al pueblo del camino de Dios, se le deberá dar muerte.

no guarda el sábado. Primero, puesto que el hombre no estaba en peligro de muerte, Jesús pudo esperar a curarlo en otro día (cf. nota a 7,23). Segundo, entre las treinta y nueve obras prohibidas en sábado (Mishnah *Shabbath* 7,2) se contaba la de amasar, y Jesús había amasado tierra con su saliva para hacer barro. Tercero, según una tradición judía posterior (TalBab *Abodah Zarah* 28b), había la opinión de que no estaba permitido ungir un ojo en sábado. Cuarto, TalJer *Shabbath* 14d y 17f dice que en sábado no se pueden untar con saliva los ojos.

¿cómo puede un pecador realizar semejantes signos? El principio de que un pecador no puede hacer milagros no está universalmente atestiguado en la tradición bíblica. Ex 7,11 afirma que los magos del faraón fueron capaces de imitar los milagros de Aarón. En Mt 24,24 admite Jesús que los falsos mesías y profetas harán grandes milagros capaces de extraviar incluso a los elegidos.

Estaban divididos. Los fariseos están divididos a propósito de Jesús, como ocurría también con la multitud en 7,43.

17. *es un profeta.* Los únicos profetas que realizaron famosas curaciones fueron Elías y Eliseo (cf. también Is 38,21). Es posible que se pensara en el gran milagro realizado por Eliseo con Naamán. Sin embargo, todo lo que el hombre quería decir es que Jesús posee poderes divinos y que la mejor categoría entre las conocidas para definir a hombres como él es la de «profeta».

18. *[que había conseguido la vista].* Lo omiten el P[66] y algunos manuscritos menores. La frase resulta repetitiva y un tanto dura, pero ésta puede ser la causa de que la omitieran los copistas.

21. no *lo sabemos.* Lo omiten algunas traducciones modernas basándose en el testimonio de algunas versiones y citas patrísticas de menor importancia.

[Preguntádselo a él]. El P[75] ha venido a corroborar la importancia de los manuscritos antiguos que omiten esta frase. Pudo tomarse del v. 23.

ya es mayor y puede explicarse. Literalmente, «es bastante mayor. Él hablará por sí mismo». No se alude a la edad de la razón, sino a la edad que capacita a un hombre para actuar legalmente.

22. *expulsar de la Sinagoga.* En Lc 6,22 se dice que llegará un día en que los hombres *arrojarán* fuera el nombre de los discípulos de Jesús por considerarlo malo, y los *expulsarán.* Parece, por consiguiente que se considera la posibilidad de algún tipo de excomunión como destino futuro de los que crean en Jesús. Desgraciadamente, no estamos totalmente informados acerca de las normas sobre excomunión en el siglo I; cf. E. Schürer II, ii 59-62. Algunos investigadores proponen distinguir entre: *a) nezīfāh,* expulsión menor que duraba aproximadamente una semana; *b) niddūy o šammatâ:* una expulsión más seria que se prolongaba durante treinta días en este caso si bien se prohibía el trato con los demás israelitas, no se vedaba la asistencia a los servicios religiosos de la comunidad; *c) ḥērem:* la maldición o excomunión solemnes impuestas por las autoridades judías, que excluían permanentemente al individuo de la comunidad de Israel. Pero estos tres tipos de exclusión se establecen sobre la base de la legislación judía posterior. Juan se refiere a la expulsión de la sinagoga que se hizo recaer sobre los judeocristianos al final del siglo I (cf. comentario), por lo que la excomunión a que en este caso se alude estaría más bien en la linea de la tercera modalidad.

24. *Da gloria a Dios.* Ésta era una fórmula de juramento que se usaba antes de recoger un testimonio o una confesión de culpabilidad (Jos 7,19; 1 *Esdras* 9,8). Sin embargo, no es imposible que se trate aquí de un juego de palabras pues el ciego dará efectivamente gloria a Dios. Rom 4,20 dice que Abrahán se afirmó en su fe al dar gloria a Dios; cf. también Ap 19,7.

nos consta. Este «nos» con que se expresan las autoridades judías, indicio de que están perfectamente enteradas de las cosas, apareció ya en labios de Nicodemo (3,2); se le opondrá la expresión «lo único que yo sé» del ciego en el v. 25.

25. *pecador o no.* El hombre parece reconocer que se ha quebrantado la ley del sábado y admite que los fariseos son autoridad en esa materia, pero, como lo demuestran sus mismas palabras a continuación, se pregunta si Jesús no estará por encima de la Ley, pues evidentemente hizo una cosa buena al darle la vista.

27. *no me habéis hecho caso.* Literalmente, «escuchar»; algunos manuscritos añaden «creer», con lo que tratan de interpretar el significado del «escu-

char». El P[66] y algunos manuscritos occidentales menores omiten la negativa, con lo que tenemos: «Os lo he dicho y ya me habéis oído.»

28. *discípulos de Moisés.* Barrett, 300, indica que no era éste un título normal entre los estudiosos rabínicos, aunque se aplica a los fariseos en una *baraitah* de *Yoma* 4a. En Midrash Rabbah 8,6 sobre Dt tenemos un ejemplo posterior de la forma de pensar que va aquí implícita, al advertir a los judíos que no hay más que una Ley y que fue Moisés quien la reveló. No se admite que pueda descender del cielo un nuevo Moisés para revelar una Ley distinta.

29. *a Moisés le habló Dios.* Ex 33,11: «El Señor solía hablar a Moisés cara a cara» cf. también Nm 122-8. En 1,17, 5,45-47; 7,19-23 hay otros ejemplos del argumento relativo a las relaciones de Jesús con Moisés. Es interesante el hecho de que el papiro Egerton 2 una Jn 5,45 y 9,29 (cf. *supra,* 487).

ése no sabemos de dónde procede. En 7,27, el pueblo de Jerusalén creía erróneamente saber de dónde procedía Jesús, concretamente, de Galilea (7,41). Jesús ha respondido constantemente que él procede de arriba, del Padre, y es precisamente este origen celeste el que ignoran «los judíos» (8,14). Parece que en este caso los fariseos ponen en tela de juicio su pretensión de que procede de Dios, ya que la ponen en contraste con la bien atestiguada relación de Moisés con Dios. ¿Habrá aquí además una insinuación relativa al supuesto origen ilegítimo de Jesús (cf. nota a 8,41)?

30. *que no sepáis.* El asombro sarcástico del que antes era ciego se parece al que muestra Jesús ante Nicodemo en 3,10.

31. *Sabemos.* El hombre adopta el «nosotros» de los fariseos (v. 24), del mismo modo que en 3,11 adoptó Jesús el «nosotros» de Nicodemo. Es indudable que estos pasajes eran utilizados en la polémica entre judíos y cristianos.

Dios no escucha a los pecadores. Se trata de un principio bíblico bien conocido; cf., por ejemplo, Is 1,15; 1 Jn 3,21. «Pecadores» se refiere a los que no quieren convertirse.

religioso y cumple su voluntad. «Religioso» *(theosebēs)* es un término frecuente en los círculos religiosos helenísticos para describir la piedad, éste es el único lugar del NT en que aparece. «Cumplir la voluntad de Dios» es una fórmula hebrea para describir la piedad (Bultmann, 256[2]).

32. *Jamás se ha oído.* Literalmente, «no se ha oído de antiguo»; se trata de una fórmula rabínica. En los libros protocanónicos del AT no se consigna ninguna curación de un ciego; Tobías se curó milagrosamente de la ceguera (Tob 11,12-13), pero no era ciego de nacimiento.

33. *si éste no procediera de Dios.* Nicodemo usó el mismo argumento en 3,2.

34. *Empecatado naciste.* Se trata probablemente de algo más que de una expresión despectiva para alguien que no conoce la Ley (cf. nota a 7,49). Lo que se dice es que la ceguera congénita de este hombre se debe a algún pecado que cometió antes de nacer.

lo expulsaron. No es una excomunión formal, sino que echan simplemente al hombre fuera de su presencia.

35. *fue a buscarlo.* Obsérvese el contraste con la acción de los fariseos, que lo expulsaron. Se ilustra aquí la promesa de Jesús (6,37): «Al que se acerca a mí no lo echo fuera.» Podría también reflejarse aquí el tema joánico de la analogía entre Jesús y la Sabiduría. En Sab 6,16 se dice cómo la Sabiduría sale en busca de los que son dignos de ella y se muestra graciosamente a ellos en el camino.

Hijo del hombre. Algunos manuscritos griegos tardíos y los manuscritos latinos dicen «Hijo de Dios», pero es evidente que ello se debe a que han sustituido la expresión original por una fórmula más habitual y completa de la fe cristiana, probablemente por influjo del uso bautismal y catequético de este pasaje. ¿Por qué se presenta Jesús al que había sido ciego con el título de Hijo del Hombre? En los vv. 39-41 se recoge el tema del juicio, y el juicio es el trasfondo sobre el que frecuentemente aparece la figura del Hijo del Hombre (cf. nota a 1,51). Recordemos Lc 18,8: «Cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?» Según Juan, el Hijo del Hombre encuentra fe en el que había sido ciego. También en Mt 8,20 se presenta Jesús como Hijo del Hombre a un posible discípulo.

36. *¿Quién es...?* Esta pregunta podría significar que el hombre ignora el significado de aquel título, pero es más verosímil que se trate de averiguar la identidad de quien lo lleva (cf. 12,34). Resulta curiosa la pregunta, puesto que el hombre sabía ya que Jesús es un profeta (v. 17), que tiene poderes excepcionales (v. 32) y que procede de Dios (v. 33).

señor. Parece que entre el v. 36 y el 38 hay una progresión de sentido en el uso de este término, aunque en ambos casos se usa *kyrie.*

37. *lo estás viendo.* Para Juan, ésta era la verdadera finalidad del milagro de devolverle la vista, que capacita al hombre para ver a Jesús y creer en él.

38-39. *[El dijo... añadió].* Las palabras que van entre corchetes son omitidas por el Códice Sinaítico, P[75], VL, Taciano y la achmímica: un conjunto muy amplio de testigos primitivos. Como más adelante veremos, estos versículos contienen cierto número de peculiaridades no joánicas. Es posible que se trate de una adición debida a la asociación de Jn 9 con la liturgia bautismal y la catequesis. El v. 38 describe un gesto de carácter más bien litúrgico.

38. *dijo.* La forma griega *ephē* resulta más bien rara en Juan (sólo en

1,23). Sin embargo, algunos manuscritos la ponen también en el v. 36, de donde se podría haber copiado en este pasaje.

se postró ante él. Es la reacción normal en el AT ante una teofanía (Gn 17,3): Juan usa el mismo verbo, *proskynein,* en 4,20-24 para describir el culto debido a Dios (cf. también 12,20). El gesto de postrarse para adorar a Jesús no es infrecuente en los sinópticos, sobre todo en Mateo, pero éste es el único pasaje de Juan en que aparece.

39. *he venido a este mundo para un juicio.* Cf. *supra,* p. 640s. Aquí la actitud es muy parecida a la de 3,19- 21.

quedarán ciegos. Cf. el pasaje de Isaías citado en 12,40. No se marca de manera tajante la línea que separa los resultados del ministerio de Jesús y sus intenciones a causa de la visión simplista que atribuye todo cuanto sucede al designio de Dios. Mt 23,16 llama guías ciegos a los fariseos; también se dice en Mt 6,23: «Y si la luz que tienes está oscura, ¡qué oscuridad tan grande!»

40. *los fariseos que estaban con él.* Su presencia parece bastante forzada, si tenemos en cuenta la situación descrita en el v. 35.

41. *vuestro pecado sigue ahí.* En Mc 3,29 se dice que quien peca contra el Espíritu Santo nunca es perdonado. En 1 Jn 5,16 se habla también de un «pecado que acarrea la muerte». Sobre la agravación de la culpa, cf. Jn 15,22. En Juan es frecuente el tema de algo que permanece, pero aquí se trata del pecado, no del don de Dios, como en otros pasajes.

COMENTARIO

Contexto y estructura

Después del extenso y complicado discurso de los caps. 7-8, el cap. 9 nos ofrece un tranquilo intermedio. ¿Hasta qué punto está relacionado el cap. 9 con el ambiente de las fiestas de los Tabernáculos de los caps. 7-8? El relato aparece completo en sí mismo y podría situarse en el ambiente de cualquier visita de Jesús a Jerusalén; por ejemplo, hay semejanzas con el cap. 3 (cf. notas a 9,24.30.33.39). Sin embargo, la intensidad del odio de los fariseos hacia Jesús hace que el ambiente de la fiesta de peregrinación de los Tabernáculos resulte muy apropiado. El estanque de Siloé desempeñaba un importante papel en las ceremonias del agua de que hemos hablado en relación con 7,37-38; por otra parte, en 9,4-5 se desarrolla nuevamente el tema de la luz, que es propio también de aquella fiesta, como veíamos al analizar 8,12.

Sin embargo, no se puede asegurar que haya relación *inmediata* entre el cap. 9 y la fiesta con cuanto a propósito de ella se dijo en el cap. 8. Juan no da una fecha determinada para esta curación, y la siguiente nota cronológica será la correspondiente a la fiesta de la Dedicación, tres meses después de la de los Tabernáculos, en 10,22. Por consiguiente, aunque aceptemos el orden actual que aparece en el evangelio y que la curación del ciego está relacionada con los Tabernáculos, podría haber un notable intervalo de tiempo entre el cap. 8 y el 9.

La estructura interna del relato muestra una consumada maestría artística; ningún otro relato evangélico aparece tan perfectamente trabado. Tenemos aquí una muestra inmejorable de la habilidad dramática de Juan. En la p. 454 hemos dado un esquema que podemos analizar aquí. Antes de narrar el milagro, el evangelista tiene buen cuidado de presentar a Jesús indicando el significado del signo como un ejemplo de la venida de la luz en medio de las tinieblas. Es la historia de cómo un hombre que estaba sentado en tinieblas fue llevado a contemplar la luz, no sólo física, sino también espiritual. Por otra parte, se expone también aquí cómo los que creían ver (los fariseos) se estaban hundiendo realmente en las tinieblas hasta quedar ciegos ante la luz. El relato empieza en el v. 1 con la figura de un ciego que recupera la luz y finaliza en el v. 41 con los fariseos que se han vuelto espiritualmente ciegos.

Después de preparar la escena con vistas a una interpretación teológica del signo, el evangelista narra el milagro con sobria brevedad (vv. 6-7), pues lo que más le interesa son las preguntas que se van a formular. A cada una de ellas responde el hombre que estuvo ciego con afirmaciones que revelan un conocimiento cada vez más profundo de Jesús. Cuando le preguntan los vecinos, todo lo que es capaz de responder el hombre es que su bienhechor es «ese hombre que se llama Jesús» (v. 11). Bajo la presión del primer interrogatorio de los fariseos, de tono más acuciante, el hombre llega a confesar que Jesús es un profeta (v. 17). En el interrogatorio final de los fariseos se convierte en ardiente defensor de Jesús: lo que éste ha hecho demuestra que viene de Dios (v. 33). Luego, en el momento culminante de la respuesta al mismo Jesús, el hombre reconoce a éste como el Hijo del Hombre (v. 37).

Mientras el que antes fuera ciego va abriendo gradualmente sus ojos a la verdad sobre Jesús, los fariseos o «los judíos» se obcecan cada vez más en su incapacidad para ver la verdad. En su primer interroga-

torio parecen aceptar el hecho de la curación (v. 15). Unos se sienten indignados por el quebrantamiento de las normas relativas al sábado, pero otros parecen dispuestos a dejarse convencer (v. 16) y a escuchar lo que el en otro tiempo ciego tiene que decir a favor de Jesús (v. 17). Pero en el segundo interrogatorio dominan la escena precisamente «los judíos», los que se muestran más hostiles. Ya dudan hasta del hecho mismo del milagro y a través de los padres de aquel hombre tratan de demostrar que éste nunca estuvo ciego. En el interrogatorio final desaparece ya todo interés por conocer la verdad; tratan de coger al hombre en un renuncio haciéndole repetir los detalles del milagro (v. 27). A pesar de todo lo que él les diga sobre el milagro, ellos se negarán a aceptar el origen celeste de Jesús (v. 29). En sus procedimientos legales llegan hasta el desprecio del testigo (v. 34). Al final del relato, los fariseos, que se habían erigido en jueces del milagro, son declarados culpables por Jesús (vv. 39 y 41).

El evangelista ha pintado con mano maestra el cuadro de la visión y la ceguera crecientes. Por tres voces confiesa humildemente su ignorancia el que antes fuera ciego (vv. 12, 25 y 36). Por tres veces formulan los fariseos, que se hunden cada vez más en su ceguera abismal, afirmaciones rotundas sobre lo que les consta acerca de Jesús (vv. 16, 24 y 29). El ciego termina por convertirse a lo largo de estas páginas en una de las figuras más atrayentes de los evangelios. Aunque el ambiente de un día de sábado y la acusación lanzada contra Jesús crean una cierta semejanza entre este milagro y la curación del hombre que yacía junto al estanque de Betesda (cap. 5), este ciego, inteligente y hablador, se muestra muy diferente del torpe y obtuso paralítico del cap. 5 (cf. *supra,* p. 462). La refutación de los fariseos por el ciego en los vv. 24-34 es uno de los diálogos compuestos con mayor perspicacia de todo el NT.

Valor del relato como testimonio de la tradición

Por todo lo dicho se comprende que el evangelista ha puesto mucho de su parte para dar a este relato su gran valor artístico. Un relato de milagro ha sido remodelado hasta convertirlo en un instrumento ideal al servicio de la apologética cristiana y en una pieza maestra para la instrucción de los que se disponen a recibir el bautismo (cf. *infra).* Pero aun admitiendo todo esto, todavía hemos de inquirir si el relato básico representa o no una tradición histórica. ¿De qué se trata aquí, en definitiva, de una adaptación de un relato primitivo cuyos elementos más interesantes se han subrayado, de una creación puramente imaginativa o de una reelaboración fantástica de materiales sinópticos?

En la tradición sinóptica está bien atestiguado el hecho de que Jesús curó a ciegos. Esta curación no tiene trasfondo alguno veterotestamentario, pero la descripción de los (espiritualmente) ciegos que abren (figurativamente) sus ojos a la luz era parte del cuadro de los tiempos ideales o mesiánicos que pintaron los profetas (Is 29,18; 35,5; 42,7) A continuación enumeramos las curaciones de ciegos según la tradición sinóptica, dejando aparte la cuestión de los posibles duplicados.

a) curación de Bartimeo, que *estaba sentado y pedía limosna* cerca de Jericó cuando Jesús iba de camino hacia Jerusalén (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43: Mt 20,29-34 [dos ciegos]).
b) curación de dos ciegos en Galilea (Mt 9,27-31; ¿un duplicado de la anterior?).
c) curación de un ciego y mudo en Galilea (¿Cafarnaún?); así según Mt 12,22-23; Lc 11,14, sin embargo, menciona sólo a un mudo y sitúa la escena de camino hacia Jerusalén.
d) Un ciego curado por etapas, con la aplicación de *saliva,* en Betsaida (Mc 8,22-26). En circunstancias similares ofrece Mt 15,30 un resumen en que se menciona la curación de un ciego,.
e) *En Jerusalén,* en un resumen relacionado con la purificación del templo, se dice que Jesús curó a un ciego (Mt 21,14).

Para valorar debidamente la semejanza del relato joánico con los de los sinópticos, hemos de advertir que el apócrifo *Hechos de Pilato,* 6,2, dice que había un ciego, evidentemente el Bartimeo de *a),* que *había nacido* tal, por lo que parece combinar el relato sinóptico con el de Juan. Justino, *Apol.*, I,22,6 (PG 6,364) también puede que combine ambas tradiciones cuando dice que Jesús «curó al lisiado, al paralítico y a *los ciegos de nacimiento* [leyendo, plausiblemente, *pērous* en vez de *ponērous]*». De hecho, las semejanzas entre los diversos relatos sinópticos y el de Juan son más bien escasas (las que hemos indicado antes mediante itálicas). Juan no depende ciertamente de ninguno de los relatos sinópticos por separado y tampoco hay motivos para admitir que ha combinado distintos detalles de las varias escenas sinópticas. Los detalles más llamativos de Juan no aparecen en las escenas sinópticas, por ejemplo: ciego de nacimiento; uso de lodo; curación mediante las aguas de Siloé; interrogatorio acerca del milagro; interrogatorio de

los padres. Por supuesto, son precisamente estos detalles llamativamente distintos los que mejor responden al interés teológico de Juan y por ello resulta tanto más difícil probar que no fueron inventados con propósitos pedagógicos. Pero podríamos señalar algunos puntos favorables al carácter auténtico y primitivo del relato joánico, como el uso de la saliva, la brevedad con que se narra el milagro, el conocimiento del lugar (el estanque de Siloé) y de las normas minuciosas que regulaban la observancia del sábado. En general, por consiguiente, parece que todo esto habla en favor de la teoría que tras el cap. 9 ve un relato primitivo de curación que se ha conservado únicamente en la tradición joánica (así, también Dodd, *Tradición,* 182ss). El evangelista, con su sentido del drama, vio en este relato el ejemplo casi ideal de un signo que podía servir para la instrucción de sus lectores y para fortalecerlos en su convicción de que Jesús es el Mesías (20,31); al elaborar el relato tuvo esta finalidad en el pensamiento.

Las enseñanzas del relato

a) *El triunfo de la luz sobre las tinieblas.* La primera lección que el evangelista trata de inculcar es la que ya antes señalábamos al analizar la estructura del capítulo: el triunfo de la luz sobre las tinieblas. Del mismo modo que los profetas del AT acompañaban sus palabras con acciones simbólicas, que dramatizaban su mensaje, también Jesús expone con hechos la misma verdad que proclamó en 8,12: «Yo soy la luz del mundo.» No sólo la estructura de todo el capítulo, sino también la misma introducción específica de los vv. 2-5, tienden a poner de relieve esta lección. Dodd, *Tradición,* 192-95, afirma que en los vv. 24 hay muchos rasgos que se parecen a las afirmaciones de Jesús recogidas en los sinópticos (cf. notas), y hemos de advertir que el v. 5 se parece mucho a Mt 5,14. Es posible, por tanto, que el evangelista encontrara la clave para comprender la escena en algunas sentencias tradicionales de Jesús.

b) *Enseñanza apologética.* Además del contraste dramático entre luz y tinieblas, vista y ceguera, el evangelista tiene otra finalidad al presentar este relato a sus lectores: la apologética. En la pregunta preliminar que dirigen los fariseos al individuo (vv. 13-17) escuchamos los ecos de las dudas que tenían perplejas a las autoridades acerca de Jesús durante el ministerio de éste. El problema de sus transgresiones del

sábado forma parte con seguridad de la tradición primitiva acerca de Jesús; sobre la base de los paralelos sinópticos esta primera pregunta ha de considerarse parte del relato de curación (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17). Sin embargo, mientras que en el cap. 5 el tema del sábado dominaba por completo el relato de la curación del paralítico, en el desarrollo del cap 9 tiene un valor meramente incidental. En efecto, a lo largo de los sucesivos interrogatorios del ciego y de sus padres (vv. 18-23, 24-34), la cuestión del sábado pasa a un segundo plano. En estos interrogatorios, el problema central es saber si Jesús posee de hecho poderes milagrosos, y en caso afirmativo, quién es él realmente.

Con ello pasamos de las disputas habidas durante el ministerio de Jesús a la apologética de la Iglesia y la sinagoga en la época de la difusión del cristianismo; el evangelista nos presenta la prolongación en su tiempo de los debates acerca de Jesús iniciados ya con toda virulencia cuando éste aún vivía. En los vv. 28-33 aparece condensada la polémica entre los discípulos de Moisés y los discípulos de Jesús a finales del siglo I. Interviene aquí la misma mentalidad que provocó la designación anacrónica de las autoridades del tiempo de Jesús con la expresión «los judíos», pues el «nosotros» que se pone en labios de los fariseos es realmente la voz de sus descendientes lógicos, es decir, los judíos de finales del siglo I, que de una vez para siempre rechazaron las pretensiones de Jesús de Nazaret y consideraban herejes a sus seguidores. El «nosotros» que pronuncia el que había estado ciego es la voz de los apologetas cristianos, que consideran a los judíos ciegos por su propia voluntad extraviada ante la verdad evidente que se manifiesta en los milagros de Jesús.

En el paréntesis de los vv. 22-23 tenemos, al parecer, el desarrollo final del uso apologético de este relato joánico. Puede representar la intervención de un redactor que quiso poner al día el relato, pues aparece como una intrusión en éste. Como advertíamos en la introducción, estos versículos nos ayudan a fijar la fecha más antigua posible de la redacción actual del evangelio (cf. *supra,* pp. 106s), pues se refieren al intento, fechado en torno al año 90 d. C., de expulsar de las sinagogas a aquellos judíos que reconocían a Jesús como Mesías. Es muy posible que durante el ministerio de Jesús, éste y sus discípulos encontraran ya una oposición en las sinagogas y fueran tratados duramente en el calor de la disputa (Lc 4,28-29). Pero resulta casi increíble que en vida de Jesús se dictara la pena de excomunión formal contra sus seguidores. Mt 10,17 dice que serán azotados en las sinagogas, pero con ello parece

referirse únicamente al destino *futuro* que aguarda a los misioneros cristianos. En los Hechos aparecen los apóstoles entrando en el templo y en las sinagogas, sin que en ningún caso se sugiera que habían sido excomulgados. Incluso la descripción de los discípulos de Jesús en el v. 22 como los que reconocían que era el Mesías parece demasiado tajante como para situarla ya en el ministerio de Jesús. Una vez más nos muestra el evangelio el desarrollo final de una hostilidad que durante la vida de Jesús era tan sólo una actitud incipiente. El temor de los padres a hablar representa el dilema al que se enfrentaban los judíos practicantes que aceptaban a Jesús como Mesías, pero que en aquel momento (es decir, a finales del siglo I) se encontraban con que ya no podían profesar su fe y seguir viviendo como judíos. Con el ejemplo del ciego en el v. 34, el evangelio les pide que acepten ser excomulgados, pues Jesús les saldrá al encuentro del mismo modo que buscó al ciego (v. 35) y los llevará a la fe perfecta.

c) *Enseñanza bautismal.* La escena del ciego de nacimiento aparece siete veces en el primitivo arte de las catacumbas, casi siempre como ilustración del bautismo cristiano (Braun, JeanThéol I, 149ss). El cap 9 servía de lectura preparatoria para el bautismo de los conversos; cf. la interesante nota de Hoskyns, 363-65, sobre el uso de Jn 9 en los leccionarios o libros litúrgicos de la Iglesia primitiva. Sobre todo cuando se desarrolló la práctica de los tres escrutinios o exámenes antes del bautismo (al menos a partir del siglo III, según Braun, 158-59), Jn 9 se leía el día del gran escrutinio. A juzgar por la reconstrucción de esta ceremonia, tal como la conocemos en época algo posterior, cuando los catecúmenos superaban su examen y eran juzgados dignos del bautismo, se les leían unas perícopas del AT en que se hablaba del agua purificadora. Venía después la apertura solemne del libro de los evangelios, que culminaba con la lectura de Jn 9, con la confesión del ciego: «Creo, Señor» (v. 38), (Cf. el Misal Romano, miércoles siguiente al cuarto domingo de Cuaresma.) Después de esto, los catecúmenos recitaban el credo. Son también dignos de atención los dos gestos de Jesús en Jn 9, la unción y el uso de la saliva, que más tarde entraron a formar parte de las ceremonias bautismales (aunque el uso de la saliva se relaciona más directamente con Mc 7,34). Ya hemos indicado en la nota correspondiente que la introducción de las palabras encerradas entre corchetes (vv. 38-39) podría ser indicio de que este capítulo se usaba en la liturgia del bautismo.

No cabe duda, por consiguiente, de que la Iglesia vio una enseñanza bautismal en la curación del ciego de nacimiento, ¿Hay algo en el evangelio mismo que nos permita pensar que en las intenciones del evangelista entraba también esta lección bautismal? Juan dedica tan sólo dos versículos al milagro en sí (indicio de que puede tratarse de un relato primitivo, pues la tendencia posterior es más bien a destacar el elemento milagroso). Si bien se describen los gestos de Jesús, se insiste en que el hombre quedó curado únicamente después de lavarse en el estanque de Siloé. Por consiguiente, a diferencia de la curación del paralítico (cap. 5), el relato del cap. 9 ilustra el poder curativo del agua. El evangelio se detiene a especificar el nombre del estanque que contenía el agua sanadora, y la explicación de que su nombre significa «el Enviado», asocia claramente aquel agua con Jesús. Según Juan, Jesús es el enviado único del Padre (3,17.34; 5,36.38; etc.), Por otra parte, hemos de tener en cuenta que era el agua de aquel mismo estanque de Siloé la que se usaba en las ceremonias de la fiesta de los Tabernáculos, y Jesús afirmó en 7,37-38 que él venía a sustituirla como fuente de agua vivificadora.

Otro indicio de que el simbolismo sacramental entraba en las perspectivas del evangelista es la insistencia en que el hombre era ciego *de nacimiento* (vv. 1, 2, 13, 18, 19, 20, 24), con la culminación del v. 32: «Jamás se ha oído decir que nadie le haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento.» Puesto que es tan notorio el contraste que se establece entre la ceguera física de aquel hombre y la ceguera espiritual (v. 39), podemos sospechar que el evangelista está jugando con la idea de que el hombre había nacido en pecado (vv. 2,34), un pecado que sólo podía ser limpiado lavándose en las aguas del manantial o el estanque que brota del mismo Jesús. Creemos que Tertuliano interpretó correctamente el simbolismo del evangelio cuando inició su tratado sobre el bautismo con estas palabras: «La presente obra tratará de nuestro sacramento del agua que purifica los pecados de nuestra ceguera original y nos hace libres para la vida eterna» (SC 35,64). Agustín exclama: «Este ciego representa a la raza humana... si la ceguera es la infidelidad, la iluminación es la fe... Lava sus ojos en el estanque cuyo nombre significa "el Enviado": fue bautizado en Cristo» *(In Jo.,* XLIV,1-2; PL 35,1713-14).

Que los cristianos del período del NT comprendían perfectamente este simbolismo es un hecho que viene suficientemente indicado por la costumbre que los autores del NT tienen de referirse al bautismo con el término de «iluminación» (por ejemplo, Heb 6,4; 10,32; Hebreos es un escrito que posee numerosas afinidades joánicas). En el siglo II, Jus-

tino, *Apol.,* I,61,13 (PG 6,421), nos dice que el baño del bautismo era llamado iluminación. Es posible que también la «unción» que aquí se menciona *(epichriein* = «untar», vv. 6 y 11), cuya raíz griega se relaciona con «crisma» y «crismar», pueda tener un significado bautismal. En 1 Jn 2,20.27 se habla de una unción que procede del Santo (¿el bautismo?), y en 2 Cor 1,21-22 se hace referencia a la unción y al don del Espíritu.

Es también posible que la relación paulina entre el bautismo y la muerte de Jesús (por ejemplo, Rom 6,3) esté presente de algún modo en Jn 9. En 9,3 se dice que la curación del ciego servirá para que se revele la obra de Dios y el v. 4 insiste en que esa obra ha de ser llevada a cabo mientras aún es de día, pues se avecina la noche. Algunos piensan que esto significa que Jesús desea curar al ciego justamente en aquel día, a pesar de que es sábado. Sin embargo, la misma necesidad de aprovechar el día aparece en 11,9-10, donde nada tiene que ver el sábado. Esa necesidad se debe más bien al hecho de que la muerte ya empieza a arrojar su oscura sombra sobre la vida de Jesús. En Lc 13,32 aparece la misma idea: «Mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios; al tercer día acabo.» En el cap. 8 se nos dice que «los judíos» trataban de dar muerte a Jesús; pensando en esa amenaza inminente de muerte, Jesús siente que no puede diferir la curación del ciego mediante las aguas de Siloé. Veremos en el cap. 11 que conforme se acerca la muerte de Jesús, su actividad vivificadora se intensifica. Si tenemos razón al advertir un significado bautismal en la curación del ciego, este simbolismo ha de tener como trasfondo la proximidad de la muerte de Jesús.

35. *CONSECUENCIAS DE LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS. JESÚS, PUERTA DEL REDIL Y PASTOR* (10,1-21)

Ataque simbólico a los fariseos
La(s) parábola(s)

10 [1]«Pues sí, os lo aseguro:
el que no entra en el recinto por la puerta,
sino saltando por otro lado,
es un ladrón y un bandido.
[2]El que entra por la puerta
es pastor de las ovejas;
[3]a éste le abre el guarda.

Y las ovejas escuchan su voz
cuando llama a las suyas por su nombre
y las saca fuera.
[4]Cuando ha sacado fuera a [todas] las suyas,
camina delante de ellas,
y las ovejas lo siguen
porque conocen su voz.
[5]A un extraño no lo seguirán;
huirán de él,
porque no conocen la voz de los extraños.»

[6]Jesús les puso esta semejanza, pero ellos no entendieron a qué se refería.

Explicaciones: a) *La puerta*

[7]Por eso Jesús [les] dijo [de nuevo]:
«Pues sí, os lo aseguro:

yo soy la puerta de las ovejas.
8 Todos los que vinieron [antes de mí]
eran ladrones y bandidos,
pero las ovejas no les hicieron caso.
9 Yo soy la puerta:
el que entre por mí
estará al seguro,
podrá entrar y salir
y encontrar pastos.
10 El ladrón entra
sólo para robar, matar y perder.
Yo he venido
para que vivan
y estén llenos de vida.

b) *El pastor*

11 Yo soy el buen pastor.
El pastor bueno se desprende de su vida por las ovejas.
12 El asalariado, como no es pastor
ni las ovejas son suyas,
cuando ve venir al lobo,
deja las ovejas y echa a correr,
y el lobo arrebata y dispersa;
13 porque a un asalariado
no le importan las ovejas.
14 Yo soy el buen pastor:
conozco a las mías
y las mías me conocen a mí,
15 igual que mi Padre me conoce
y yo conozco al Padre.
Además, me desprendo de la vida por las ovejas.
16 Tengo otras ovejas
que no son de este recinto;
también a ésas tengo que conducirlas;
escucharán mi voz
y se hará un solo rebaño con un solo pastor.
17 Por eso me ama mi Padre,
porque yo me desprendo de mi vida
para recobrarla de nuevo.

18 Nadie me la quitó,
la doy voluntariamente.
Está en mi mano desprenderme de ella
y está en mi mano recobrarla.
Éste es el encargo que me ha dado el Padre.»

19 También estas palabras causaron división entre los judíos.
20 Muchos decían: «Está loco de atar, ¿por qué lo escucháis?»
21 Otros replicaban: «Ésas no son palabras de loco; ¿puede un loco
abrir los ojos de los ciegos?»

NOTAS

10,1. *Pues sí, os lo aseguro.* Bernard II, 348, insiste en que el doble «amén», que es lo que esta frase traduce, nunca se utiliza tan abruptamente para introducir un nuevo tema. En 3,11 y 5,19 representa únicamente una nueva etapa de los comentarios de Jesús sobre lo que antecede.

recinto. Había varios tipos de recintos para guardar el ganado. A veces se trataba de un espacio cuadrado que se acotaba mediante una cerca de piedra en la ladera de una colina; aquí parece tratarse de una especie de patio situado frente a una casa, rodeado de una cerca de piedra rematada probablemente por un bardal.

puerta. Aunque *thyra* es el término que se emplea habitualmente para designar la puerta de una habitación (Mt 6,6), parece que su traducción más adecuada es también «puerta», con el significado de acceso a un cercado de piedra.

bandido. El término *lēstēs* tiene el significado de «salteador» (Mc 11,17), pero en los evangelios se emplea también para designar a los guerrilleros y bandidos revolucionarios al estilo de Barrabás, que se había visto envuelto en una insurrección (Lc 23,19). Teniendo en cuenta que algunos creen que el v. 8 se refiere a los revolucionarios mesiánicos, la traducción «bandidos» parece la más adecuada. En Abd 5 aparece la combinación «ladrón y bandido».

3. *las suyas.* Literalmente, «las ovejas propias».

por su nombre. Parece ser que los pastores de Palestina acostumbran a poner nombres o motes a sus ovejas favoritas: «Orejas largas», «Hocico blanco», etc. (Bernard II, 350).

las saca fuera. El verbo *exagein* aparece en algunos de los más importantes pasajes del AT relacionados con el tema del pastor (LXX): Ez 34,13; Nm

27,17).

4. *ha sacado fuera.* Literalmente, «echar fuera» *(ekballein).* Probablemente se trata tan sólo de una variante de *exagein,* pero podría insinuarse la situación indefensa de las ovejas. Es frecuente que sea necesario empujar a las ovejas para que atraviesen la puerta.

[todas]. Algunos manuscritos omiten esta palabra y otros la colocan en lugar distinto.

camina delante de ellas. En el pastoreo interviene a veces un zagal que marcha a la zaga del rebaño.

5. *a un extraño no lo seguirán.* Bernard II, 350, sugiere que en el aprisco estaban reunidos varios rebaños distintos, de forma que cuando un pastor llegaba a sacar sus ovejas tenía que empezar por separarlas de las demás. No parece que sea así, pues el evangelio en ningún momento alude a la presencia de otras ovejas distintas en el rebaño.

6. *esta semejanza.* Literalmente, «pronunció esta parábola». El término griego es aquí *paroimia,* que frecuentemente significa «proverbio», por ejemplo, en 2 Pe 2,22. En los LXX, *paroimia* (como el término *parabolē,* que usan los sinópticos) sirve para traducir *māšāl,* una palabra hebrea de significado amplio que abarca prácticamente todos los tipos de discurso figurativo. *Paroimia y parabolē* se usan como sinónimos en Eclo *47,17;* en general no difieren mucho en cuanto al significado, si bien en *paroimia* parece ponerse más de relieve la idea de enigma. El uso de *paroimia* tiende a intensificarse en las versiones griegas tardías del AT. Cf. E. Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford 1889) *64-71; F.* Hauck, *paroimia,* en TWNT V, 852-55. Aunque en *16,25* se indica que las parábolas de Jesús no eran fácilmente comprensibles, el presente pasaje no deja la menor duda de que Jesús habló con intención de que se le entendiera perfectamente.

7. *[les]... [de nuevo].* La tradición manuscrita sobre la inclusión, orden y exclusión de estas palabras se presenta muy confusa.

la puerta de las ovejas. La versión sahídica dice «el pastor», una lectura que actualmente cuenta ya con un primer apoyo para el texto griego en el P[75]. Black, 193', sigue a Torrey al aceptar que «pastor» del original se convirtió en «puerta» debido a un error en la copia del arameo subyacente. De hecho, sin embargo, «puerta» es la lectura que menos cabía esperar y la más difícil; es posible que los copistas introdujeran «pastor» en un esfuerzo por dar mayor consistencia a la explicación de la parábola. La idea de que Jesús no podía ser al mismo tiempo la puerta y el pastor pudo causar cierta incomodidad.

8. *Todos.* Se omite en el Códice de Beza y en algunas versiones y citas patrísticas. Si la expresión «antes de mí» se entendió como referida al período del AT, es probable que sonara demasiado dura la afirmación de que en el AT *todos* fueron ladrones y bandidos.

[antes de mí]. La omisión de estas palabras cuenta con el apoyo firme del Códice Sinaítico y de muchas versiones; ha sido recientemente reforzada por el P[75]. ¿Se tratará de una glosa para explicar el tiempo pasado de «vinieron» o reflejará más bien la dificultad a que nos hemos referido hace un momento?

9. *La puerta.* Aquí está completamente claro que la imagen es la de la puerta por la que entran y salen las ovejas. Bishop, *art. cit.,* ofrece un interesante ejemplo moderno del pastor que se echa a dormir atravesado en la puerta, de forma que hace las veces de pastor y de puerta simultáneamente para el ganado. En algunas sectas islámicas se aplica el título *Bāb («puerta»,* por ejemplo, del conocimiento) a los grandes dirigentes religiosos.

10. *El ladrón.* Aquí el artículo determinado tiene probablemente una intención parabólica, como en «el sembrador» de Mc 4,3.

matar. Thyein no es el verbo que habitualmente se emplea para expresar la idea de «matar» *(apokteinein)* en otros pasajes de Juan; posee el matiz de sacrificar y podría ser una hábil referencia a las autoridades sacerdotales. Cf. un término semejante en Mt 9,13; 12,7,

y estén llenos de vida. Hay algunos manuscritos a favor de la omisión de esta frase (P[66]*, Beza), que se debería a haplografía, ya que los dos últimos versos del v. 10 terminan en griego con el verbo *echousin* («tener»). Una expresión semejante de la sobreabundancia aportada por Cristo, en Rom 5,20.

11. *buen.* O «noble». El término griego *kalos* significa «bello», en el sentido de ideal o modelo de perfección; lo veíamos usado en el «vino bueno» de 2,10. Filón *(De agric.,* VI, 10*)* habla de un pastor *bueno (agathos).* No puede establecerse una distinción absoluta entre *kalos y agathos,* pero creemos que en esta frase de Juan iría mejor la traducción «noble» o «modelo», en vez de «bueno». En el Midrash Rabbah 2,2 sobre Éx 3,1, David, el gran pastor del AT, es descrito como *yāfeh rō`eh,* literalmente «el bello pastor» (cf. 1 Sm 16,12).

se desprende de su vida. Es una expresión propia de Juan (13,37; 15,13; 1 Jn 3,16), en contraste con *«dar* la propia vida» (Mc 10,45). «Desprenderse de la vida» es una expresión rara en el griego secular; el uso de Juan podría reflejar la frase rabínica hebrea *māsār nǎfsō* «entregar la propia vida». La sugerencia de que cuadraría mejor aquí la traducción «arriesgar su vida» (cf. Jue 12,3), si bien encajaría en el presente contexto, no podría entenderse como una clara alusión a la muerte de los vv. 17-18.

deja las ovejas. Hay un interesante paralelo en el escrito apocalíptico

judío del siglo II d. C. *4 Esdras* (5,18): «No nos abandones como un pastor (que deja) su rebaño en poder de lobos dañinos.»

13. *porque.* Este versículo parece ser una adición explicativa.

14. *las mías.* Jesús puede decir que las ovejas son suyas porque el Padre ha puesto a los hombres bajo su custodia (6,37.44.65; 17,6-7).

15. *me desprendo de la vida.* Hay testimonios muy fuertes a favor de la lectura «dar», que podría ser la original. «Dar» aparece también como variante en el v. 11, pero aquí con mayor respaldo.

16. *recinto.* Este mismo término aparecía en el v. 1 con un matiz ligeramente distinto. Allí representaba a los que Jesús ha venido a salvar; aquí se refiere al grupo que, dentro de Israel, ya creía en él. La diferencia, sin embargo, no parece ser tan neta como pretende Bultmann, 292.

escucharán mi voz. Este tema aparece en 8,47; 18,37 (cf. 3,29).

y se hará. O «serán». Los testimonios están equilibrados a favor de ambas lecturas, si bien es verdad que la segunda es un poco más difícil.

un solo rebaño con un solo pastor. La lectura de Jerónimo, «un solo aprisco, un solo pastor», no cuenta con ningún apoyo textual, aunque, al parecer, se debe a que leyó un manuscrito griego que decía *aulē* («aprisco») en vez de *poimnē* («rebaño»). Bernard (II,363), anglicano, dice que «un aprisco» es erróneo tanto ideológica como textualmente, pues lo que Jesús deseaba es que hubiera un solo rebaño, aunque éste viviera repartido en varios apriscos. Sin embargo, esta interpretación de las ideas del evangelista parece anacrónica y se sitúa más bien en la línea de las modernas preocupaciones a la vista de una cristiandad dividida, así como de la teoría de una Iglesia con distintas «ramas».

17. *ama.* Aquí, *agapan;* cf. nota a 5,20.

18. *quitó.* Hay numerosos manuscritos, incluido el P^{66}, a favor del presente, pero el aoristo es la lectura más difícil y, casi con toda seguridad, la original. Esta alusión en pasado puede referirse a los intentos de darle muerte (5,18; 7,25; 8,59). Sin embargo, podría tratarse también aquí de otro caso en que Juan describe a Jesús hablando en tiempo pasado durante su ministerio acerca de su muerte y resurrección (cf. nota a 3,13).

en mi mano. Bernard II, 365, propone interpretar esta frase en el sentido de «tengo autoridad» (cf. nota sobre «dio el poder», en 1,12), pero esto supone sobrevalorar el sentido técnico de *exousia.* La frase equivale a «puedo» (Lagrange, 283).

loco de atar. Literalmente, «tiene un demonio», frase que ya hemos traducido por «estar loco» (7,20; 8,48). Esta acusación, por consiguiente, y la de

«estar fuera de sí» son dos maneras distintas de decir la misma cosa, ya que se creía que la locura era consecuencia de la posesión diabólica (cf. Mc 5,1-20).

21. *loco.* También aquí, literalmente, «uno que tiene un demonio».

¿puede un loco abrir los ojos de los ciegos? Cf. nota a 9,16. Se ha sugerido que en este caso el argumento general de que los milagros son de origen divino está reforzado por un texto como el de Sal 146,8, donde se dice que es *el Señor* el que abre los ojos de los ciegos.

COMENTARIO GENERAL

Secuencia

Ya hemos visto que los relatos joánicos, especialmente los que sirven para marcar las distintas secciones del Libro de los Signos, tienden a mirar hacia adelante y hacia atrás a la vez; resumen temas que ya han sido tratados y anuncian los que se tratarán más adelante. Tal parece ser el caso del discurso sobre la puerta y el pastor que, si bien no marca una división importante en el libro, sirve de conclusión a los discursos de la fiesta de los Tabernáculos a la vez que introduce el de la Dedicación. Creemos que si se tiene en cuenta esta doble orientación del discurso podrán resolverse muchos de los problemas que plantea su secuencia y que han preocupado siempre a los comentaristas.

Primero, parece que está completamente clara la relación con todo lo que antecede en el cap. 9. No se sugiere que el auditorio haya cambiado, y tal como ahora se halla el texto evangélico, no hay motivos para creer que Jesús no siga haciendo observaciones a los fariseos, a los que hablaba en 8,41. Lo cierto es que en 10,21, después de que Jesús ha expuesto las imágenes de la puerta y del pastor, su auditorio recuerda el caso del ciego, mientras que otros repiten las acusaciones de que está loco, como veíamos que ocurrió también durante los discursos de la fiesta de los Tabernáculos.

Pero a esta relación del discurso sobre la puerta y el pastor con lo anterior se oponen dos objeciones: a) En 10,1-18 hay un cambio abrupto de tema. En el cap. 9 dominaba por completo el tema de la luz y no había alusión alguna a las imágenes pastoriles del cap. 10. Esta objeción tiene una fuerza considerable y podría significar que el evangelista ha unido unos discursos que originalmente eran independientes, pero en realidad nada dice contra la idea de que el evangelista pen-

sara en un mismo auditorio para el final del cap. 9 y para el cap. 10. Y aunque parezca que al principio del cap. 10 se produce un brusco cambio de tema, lo cierto es que se mantiene el del ataque contra las autoridades (ladrones y bandidos; los porteros descuidados; los extraños a los que las ovejas no reconocen; el cobarde pastor mercenario), que apareció ya al final del cap. 9. Realmente, el ejemplo del ciego curado, que se niega a seguir los criterios que tratan de imponerle los fariseos y que se acerca a Jesús, no se diferencia mucho del ejemplo de las ovejas en 10,4-5, que no seguirán a los extraños, sino que escucharán únicamente la voz de su pastor. b) La segunda objeción es de carácter cronológico. La fiesta de los Tabernáculos se celebra en septiembre-octubre, mientras que la de la Dedicación, que señala la siguiente anotación cronológica (10,22), tiene lugar en diciembre. Esto significa que el evangelio supone que transcurren tres meses entre los episodios del cap. 7 y los de 10,22ss (probablemente hemos de pensar que el evangelista quiere darnos a entender que las dos fiestas corresponden al mismo año.) Ahora bien, ¿podemos relacionar 10,1-21 con la anterior fiesta de los Tabernáculos, teniendo en cuenta que 10,26-27, que se refiere claramente a la Dedicación, menciona el tema de las ovejas? En otras palabras, 10,26-27 presupone el mismo auditorio que 10,1-21. Ello resulta poco plausible si las palabras de 10,1-21 fueron pronunciadas meses antes y con ocasión de otra fiesta. Sin embargo, esta objeción no es tan fuerte como podría parecer a primera vista. Ya hemos advertido que, si bien el cap. 9 y 10,1-21 se sitúan en el contexto general de los Tabernáculos, estos capítulos no están tan firmemente vinculados a la fiesta como los caps. 7-8 (cf. *supra,* p. 682). Por tanto, aun tomando al pie de la letra la secuencia actual, nada impide pensar que el incidente del cap. 9 y el discurso de 10,1-21 tuvieron lugar *entre* las fiestas de los Tabernáculos y la Dedicación, por lo que no habría una separación de tres meses entre aquellos y las observaciones de 10,26-27. Y lo que es más importante, deberíamos dar a este problema la misma respuesta que dábamos a la laguna que separa los caps. 5 y 7, en que, conforme a la cronología estricta del evangelio, resultaría que Jesús estaba hablando de la curación del paralítico en sábado mas de un año después de que ésta tuviera lugar (7,21-23 en relación con el cap. 5). Parece que el evangelista no se preocupaba mucho de aclarar la forma en que un auditorio de Jesús podía estar al tanto de las acciones o palabras anteriores de éste; el evangelista se dirige a unos lectores de su evangelio que acaban de leer lo referente a esas acciones o palabras anteriores.

Segundo, el pasaje de 10,1-21 apunta hacia adelante y sirve de transición a los incidentes relacionados con la fiesta de la Dedicación, como lo demuestra la relación de 10,1-21 con los vv. 26-27, como acabamos de decir. Bruns, *art. cit.,* ha defendido con fuertes argumentos la teoría de que en el discurso de la puerta y del pastor se hallan presentes motivos relacionados con la Dedicación (si bien va demasiado lejos en cuanto a disociar el discurso del cap. 10 de los temas de los Tabernáculos). El acontecimiento histórico de la nueva Dedicación del templo por Judas Macabeo (cf. *infra,* nota al v. 22), que se conmemoraba en aquella fiesta, traía también a la memoria los recuerdos de unos sumos sacerdotes que, como Jasón y Menelao, habían traicionado su oficio al favorecer la profanación del lugar santo por los sirios. A ellos podían aludir las palabras de Jesús sobre ladrones, bandidos y mercenarios que causaban estragos entre el rebaño. Más aún, A. Guilding, 129-32, ha demostrado, si su interpretación del ciclo de las lecturas sinagogales es correcta, que todas las lecturas previstas para el sábado más próximo a la Dedicación estaban relacionadas con el tema de las ovejas y el pastor. Especialmente, Ez 34, que, como veremos, constituye el más importante trasfondo veterotestamentario de Jn 10, era la *haphtarah o* lectura profética para el tiempo de la Dedicación en general, en el segundo año del ciclo.

Si es correcta esta interpretación de la doble función de 10,1-21, no podemos pensar que sea casual la posición que ocupa como nexo entre los Tabernáculos y la Dedicación. La postura que trata de conectar exclusivamente este pasaje joánico con una de las dos fiestas mencionadas en su contexto es errónea, y así lo sugiere el hecho mismo de que los judíos relacionaban entre sí ambas fiestas. Para ellos, la Dedicación era una segunda fiesta de los Tabernáculos, con la única diferencia de que se celebraba en el mes de Chislev (2 Mac 1,9). Por otra parte, nuestra interpretación hace innecesarias las numerosas reordenaciones del cap. 10, sugeridas por investigadores como Moffatt, Bernard, E. Schweizer, Wikenhauser y Bultmann, ordenadas todas ellas a ofrecer una «mejor» secuencia lógica o cronológica. Bernard, por ejemplo, propone este orden: cap. 9; 10,19-29; 10,1-19; 10,30-39. En esta teoría se presupone que 10,19-29 integraba una página del manuscrito de Juan que, accidentalmente, se traspapeló. Esta reordenación hace que la mención del ciego en 10,21 quede más cerca del cap. 9 y sitúa el discurso sobre la puerta y el pastor después de la indicación cronológica de 10,22 sobre la Dedicación. La reconstrucción

de Bultmann es más complicada; amplifica las observaciones de Jesús a propósito de los fariseos en 9,39-41 añadiéndoles algunos versículos de los caps. 8 y 12 y utilizando luego 10,19-21 como conclusión de esas observaciones. El orden que propone Bultmann para el resto del cap. 10 es: vv. 22-26, 11-13, 1-10, 14-18, 27-30, 31-39. Si bien es cierto que cada una de estas reordenaciones contribuye a establecer una secuencia más suave, el subjetivismo que las informa es un serio inconveniente. Al analizar más adelante la estructura de las parábolas y la explicación, veremos que Bultmann vulnera el plan deliberado a que se atiene 10,1-21. Estamos de acuerdo, por tanto, con Dodd, Feuillet y Schneider y otros en aceptar el orden actual de Juan como una disposición intencionada y no como el resultado de un accidente o una confusión.

Parábola y alegoría

Los investigadores discuten si se ha de hablar, a propósito del cap. 10 de Juan, de parábola, de alegoría o de ambas cosas a la vez. La distinción entre *parábola* (simple ilustración o relato ilustrativo en que la comparación se refiere a un solo punto) y *alegoría* (series amplias de metáforas en que los distintos detalles y personajes poseen un sentido figurativo) fue propuesta como base para una exégesis crítica de las parábolas a finales del siglo pasado por A. Jülicher; afirmaba este investigador que la alegoría era un recurso literario artificioso y que un predicador rústico como Jesús, que hablaba en simples parábolas, nunca lo hubiera sabido utilizar. Los exegetas cristianos eran los únicos que interpretaban las parábolas de Jesús como si se tratase de verdaderas alegorías. Así, por ejemplo, la explicación de la parábola del sembrador (Mc 4,13-20), en que se da la interpretación de la semilla, los pájaros, las distintas clases de terreno, etc., es una alegorización que ha de atribuirse al primitivo cristianismo más que al mismo Jesús. Jülicher siguió el rastro de este proceso alegorizante hasta la era patrística, en que adquirió un gran refinamiento.

En *Parable and Allegory Reconsidered:* NovT 5 (1962) 36-45 (NTE cap. 13) hemos tratado de demostrar que, si bien la teoría de Jülicher tiene aún muchos seguidores, supone en realidad una crasa simplificación. Jülicher tenía razón al señalar los peligros que entraña la alegorización excesiva de la exégesis patrística, pero se equivocaba al establecer una diferencia tajante entre parábola y alegoría en la predicación de Jesús. M. Hermaniuk, *La parabole évangélique* (Lovaina 1947), ha demostrado que en el pensamiento hebreo no encaja la distinción tajante entre parábola y alegoría, que se debe a las precisiones de la oratoria griega; en hebreo hay un solo término, *māšāl*, para designar todas las ilustraciones figurativas: parábola, alegoría, proverbio, máxima, semejanza, metáfora, etc. En la predicación de Jesús cabía perfectamente una alegoría sencilla, como lo demuestran los ejemplos contemporáneos de Qumrán y la literatura rabínica. Un Jesús que habla únicamente utilizando lo que modernamente se entiende por parábola es una creación de la crítica del siglo XIX.

Volviendo a la cuestión de si Jn 10 es parábola o alegoría, esperamos demostrar más adelante que 10,1-5 consta de varias parábolas, mientras que en 10,7ss tenemos unas explicaciones alegóricas. Esto último no es un indicio *a priori* de que ese material no proceda del mismo Jesús. Como veremos, parte del material de 10,7ss podría representar una explanación posterior de las observaciones del mismo Jesús. Por lo que se refiere a los evangelios sinópticos, también muchos investigadores reconocen que en la explicación de las parábolas (por ejemplo, Mc 4,13-20; Mt 13,37-43) se ha producido una cierta amplificación en beneficio de la primitiva catequesis cristiana. Sin embargo, como hamos tratado de probar en nuestro artículo antes citado, bajo esta amplificación catequética se encuentran rastros de una explicación que bien podría proceder del mismo Jesús. Así ocurre también en Jn 10, si bien todas las explicaciones de los vv. 7ss han de atribuirse a un mismo momento o a una misma ocasión. Pero esto no significa que hayamos de excluir la posibilidad de que entre ellas se encuentren los rastros de una sencilla explicación alegórica de las parábolas contenidas en 10,1-5. Es importante advertir, de acuerdo con Schneider, *art. cit.*, que las explicaciones se centran en torno a los tres términos que aparecen en los vv. 1-5: *a)* la puerta se explica en los vv. 7-10; *b)* el pastor se explica en los vv. 11-18; *c)* las ovejas se explican en los vv. 26-30. Reconocer que el cap. 10 responde a este plan deliberado es un factor que, como veíamos, va en contra de una reordenación de los versículos. Un eficaz recurso para advertir que en la explicación de las parábolas tenemos una sencilla alegoría es contrastar lo que se dice en el evangelio acerca de la puerta, el pastor y las ovejas con las elaboradas alegorías patrísticas montadas en torno a Jn 10 (cf. Quasten, *art. cit.).* Cornelio a Lápide, espejo de la exégesis patrística en el siglo XIX, nos

dice que el *rebaño* es la Iglesia, *el dueño* del rebaño es el Padre, el *portero* es el Espíritu Santo, etcétera. Este tipo de alegoría es el que resultaría anacrónico en labios de Jesús.

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos 1-5: la(s) parábola(s)

Cerfaux, *art. cit.,* ha señalado el hecho de que las imágenes de estos versículos aparecen también frecuentemente en los sinópticos. Mc 6,34 compara a las multitudes que acuden para escuchar a Jesús con ovejas sin pastor. Jesús denuncia la falta de atención de los fariseos para con los extraviados en Lc 15,3-7 con la parábola de la oveja perdida. Al presentar a Jesús sirviéndose de unas imágenes pastoriles y al hacer que con ellas siga Jesús dirigiendo sus observaciones a los fariseos, iniciadas en 9,41, Juan se mantiene perfectamente fiel al cuadro tradicional del ministerio de Jesús. Merece también tenerse en cuenta que estas parábolas joánicas están relacionadas con el tema de los que *no pueden ver* de 9,40, mientras que la primera parábola de Marcos ilustra la idea de que algunos son capaces de ver con sus ojos, pero *no perciben* realmente (4,12 y par.). No es, por consiguiente, tan notoria la falta de secuencia entre Jn 9 y 10 como podría parecer a primera vista.

a) La idea de la parábola de 10,1-3a está relativamente clara: hay una manera correcta de acercarse a las ovejas, que es a través de la puerta que franquea el portero. Toda otra forma de entrar en el redil es malintencionada. Los vv. 1 y 2 se refieren a entrar a través de la *puerta;* en el v. 3a aparece la primera mención del *guardián.* O'Rourke, *art. cit.,* quiere ver aquí dos parábolas distintas, pero basa su juicio en una aplicación excesivamente rigurosa del principio de que todas las parábolas han de reducirse a dos términos de comparación. John A. T. Robinson, *art. cit.,* considera los vv. 1-3a como una sola parábola, pero centra la imagen en torno a la figura del guarda. Nos recuerda ciertos pasajes sinópticos en que Jesús se sirve de la imagen del portero (Mc 13,34) y de la imagen de la llegada del ladrón (Lc 12,39) con la finalidad de inculcar la vigilancia. Apoyándose en estas comparaciones, Robinson entiende que la parábola de Juan es una advertencia a las autoridades para que cumplan con su misión de vigilantes del pueblo de Dios, un tema frecuente en el AT (Jr 6,17; Ez 3,17; Is 62,6). Esta advertencia relata un tono de urgencia escatológica, que en otros pasajes del NT se expresa en términos de un juicio que está ya a la puerta (Mc 13,29; Ap 3,20).

Esta interpretación de la parábola contenida en los vv. 1-3a es posible, pero se diría que los vv. 1-2 insisten en la imagen de la puerta más de lo que Robinson reconoce. (El artículo de Robinson ha de modificarse en virtud de las observaciones de P. Meyer, *art. cit.).* La explicación de la parábola (vv. 7-10) indicaría también que la idea real de la parábola es la de entrar por la puerta. De ser ello cierto, el ataque contra los fariseos se fundaría no en que descuidan su oficio de guardianes vigilantes (3a), sino en que se comportan como ladrones y bandidos que no pueden llegar hasta las ovejas por la puerta. El hecho de que la fiesta de la Dedicación (que ya estaría próxima, a juzgar por 10,22) traía a la memoria el recuerdo de los malos sumos sacerdotes de la época de los Macabeos, que de verdad se comportaron como ladrones y bandidos, sugiere que la intención de Jesús sería que sus observaciones alcanzaran por igual a saduceos y fariseos. En Mc 11,17-18 tanto los sacerdotes como los escribas escuchan que se les acusa de haber convertido la casa de Dios en una cueva de *bandidos.*

b) En los vv. 3b-5 destaca sobre todo la idea de las relaciones estrechas que median entre el pastor y las ovejas. Aquí podríamos traer a colación un abundante material veterotestamentario como trasfondo. La figura del verdadero pastor que saca a las ovejas y las guía al pasto nos recuerda la descripción simbólica de Josué (que lleva el mismo nombre hebreo que Jesús) en Nm 27,16-17: «Que... nombre un jefe para la comunidad [LXX: *synagogē*]... que los lleve en sus entradas y salidas. Que no quede la comunidad del Señor como rebaño sin pastor» (cf. también Miq 2,12-13). Podríamos advertir de paso que Bruns, 388-89, ve en el pasaje citado de Números un eco de la ordenación y del ideal sacerdotales; de ser exacta esta observación, nos daría otro motivo más para pensar que Jesús dirigía su ataque contra los sacerdotes tanto como contra los fariseos en estas parábolas. Mc 6,34 nos sugiere que el mismo Jesús entendía su ministerio en términos de este pasaje de Números, y así lo acredita la piedad que sentía por las multitudes que acuden a él porque se encuentran como ovejas sin pastor.

En los sinópticos tenemos buenos paralelos en que se emplea la imagen del pastor y el cuidado que dedica a sus ovejas para describir las relaciones de Jesús con sus seguidores (Mt 26,31; Lc 12,32, «rebañito») Dodd. *Tradición,* 381ss, indica que el conocimiento personal

que el pastor tiene de sus ovejas, a las que llama una por una (Jn 10,3b), se parece mucho al cuidado individual de que es objeto una sola oveja en la parábola de la oveja perdida (Lc 15,3-7).

¿Constituyen los vv. 3b 5 una parábola distinta o han de unirse a los vv. 1-3a para formar conjuntamente una sola parábola? El hecho de que se ataque ahora a los fariseos (¿y a los sacerdotes?) como pastores extraños al ganado en vez de como ladrones y bandidos (o como guardianes descuidados), como ocurría en los vv. 1-3a, sugiere que nos hallamos ante otra parábola distinta. Los vv. 1-5, por consiguiente, podrían considerarse como una doble parábola, hecho muy frecuente en la tradición sinóptica (oveja perdida-moneda perdida: Lc 15,3-10; hombre que edifica una torre-rey que marcha a la guerra: Lc 14,28-32) La afirmación de que las ovejas no seguirán a un pastor cuya voz les resulta extraña podría ser un ataque especialmente expresivo contra los fariseos del cap. 9, cuyas advertencias había rechazado el ciego curado.

Versículo 6: la reacción

No ha de sorprendernos el hecho de que la reacción ante las parábolas esté caracterizada por la incapacidad para entender, pues en la tradición sinóptica las parábolas son también acogidas con la misma falta de comprensión (Mc 4,13). Esa incapacidad para entender hace que Jesús se decida a explicar esta(s) parábola(s) de la puerta y el pastor, del mismo modo que ocurrió en el caso de la parábola del sembrador en la tradición sinóptica. El fallo no consiste primariamente en un problema de orden intelectual; se trata más bien de una negativa deliberada a aceptar el desafío que entrañan las parábolas. En los evangelios sinópticos ese desafío se centra en torno al reino de los cielos; en Juan se centra en torno a Jesús mismo. La conocida frase de los sinópticos «el reino de Dios se parece a...» tiene su paralelo joánico en la expresión «yo soy *[egō eimi]...*» (10,7.9.11.14).

Versículos 7-10: explicación de la puerta

Partiendo de las imágenes de los vv. 1-3a, propone Jesús su explicación: «Yo soy la puerta.» Sin embargo, esta identificación metafórica es susceptible de al menos dos interpretaciones:

a) La primera interpretación, que aparece en el v. 8, considera a Jesús la puerta por la que el pastor se acerca a las ovejas. Esta interpretación está muy cerca de la parábola en sí, pues se vuelve a hablar de los ladrones y bandidos que eluden entrar por la puerta. En cuanto a si la afirmación de que «todos los que vinieron [antes de mí] eran ladrones y bandidos» se refiere a los fariseos (y sacerdotes) del tiempo de Jesús, Bultmann, 28[64], lo niega, insistiendo en que debe referirse a un momento escatológico, a una venida relacionada con las grandes ocasiones salvíficas.

Piensa que en la fuente gnóstica que presupone para Juan se trataba de una condenación de Moisés y de los profetas, pero que en el evangelio pudo reutilizarse aplicándola a los salvadores divinos del mundo helenístico. Otros investigadores ven aquí una alusión a los falsos mesías de la época de Jesús o incluso al Maestro de Justicia de Qumrán. Es cierto que antes de Jesús apareció un cierto número de pretendidos libertadores nacionalistas (Josefo, *Ant.*, XVII, 10, 4-8; 269-84), pero no estamos seguros de que aspirasen a ser reconocidos como mesías. A pesar de todo, el término *lēstēs*, «bandido», cuadraría perfectamente a aquellos insurrectos (cf. H. G. Wood, NTS 2 [1956] 265-66). Estas sugerencias son interesantes, pero en nuestra opinión son los fariseos y los saduceos el blanco más probable de los ataques de Jesús. La desdichada sucesión de dirigentes sacerdotales y políticos que va desde los tiempos de los Macabeos hasta los de Jesús ciertamente podría caracterizarse como una serie de falsos pastores, ladrones y bandidos. Por otra parte, también los fariseos se habían manchado en las luchas por el poder político durante los períodos asmoneo y herodiano. El duro lenguaje que se emplea en esta parte de la explicación de la parábola puede muy bien compararse con el de Mt 23, donde Jesús dirige sus ataques contra el injusto ejercicio de la autoridad sobre el pueblo por parte de escribas y fariseos.

b) La segunda explicación en que aparece Jesús como puerta se encuentra en los vv. 9-10. Aquí se trata de la puerta que conduce a la salvación, puerta no para el pastor, sino para las ovejas. Todos han de atravesar la puerta que es Jesús para salvarse, pues él ha venido (v. 10) para dar vida a las ovejas. Esta explicación tiene poco que ver con la parábola de los vv. 1-3a y es posible que se trate de una sentencia de Jesús adaptada de otro contexto. Si consideramos el v. 10 como una sentencia aislada, se parece mucho en su estructura a Mc 2,17. La idea del v. 10 se parece a la de Jn 14,6: «Yo soy el camino... Nadie se acerca

al Padre sino por mí» (cf. también Ap 3,7-8). La idea de la puerta de salvación aparece en Sal 118,20: «Ésta es la puerta del Señor; por ella pasarán los justos.» A finales del siglo I d. C., cuando tenía lugar la redacción de este evangelio en su forma definitiva, Clemente de Roma (1 *Cor.*, 48,3) ya aplicaba este versículo del salmo a Jesús. No es inverosímil que también Jesús se sirviera de este salmo para explicar su ministerio, pues la tradición sinóptica lo presenta utilizando otra comparación tomada del mismo (118,22): «La piedra rechazada por los constructores se ha convertido en piedra angular», citado en Mc 12,10 par. Todos los evangelios relacionan Sal 118,26, «Bendito el que entra en el nombre del Señor», con la entrada de Jesús en Jerusalén.

La interpretación de Jesús como puerta que conduce a la salvación aparece muy tempranamente en la exégesis patrística, pues ya Ignacio dice *(Fila.*, 9,1): «Él es la puerta *[thyra,* como en Juan y Apocalipsis] del Padre, por la que entran Abrahán, Isaac, Jacob, los profetas, los apóstoles y la Iglesia». La referencia a los personajes del AT puede ser el recurso de que se sirve Ignacio para soslayar la condena indiscriminada de «todos los que vinieron antes de mí», de Jn 10,8. En Mt 7,13, donde Jesús habla de la puerta *(pylē)* que lleva a la salvación, tenemos un paralelo de la imagen joánica de la puerta de salvación. El *Pastor de Hermas,* del siglo II, en la comparación 9,12,3-6, parece conjugar las imágenes joánica y sinóptica: la puerta *(pylē)* de acceso al reino de Dios es el Hijo de Dios; nadie puede entrar sino a través del Hijo.

En el v. 9 tenemos el tema de los que entran y salen por la puerta, que es Jesús, y encuentran pastos. Antes hemos oído que Jesús ofrece el agua viva y el pan de vida; ahora ofrece el pasto de la vida, pues en el v. 10 se aclara que al hablar del pasto, Jesús se refiere en realidad a una plenitud de vida. El don de la vida se opone aquí a la mortandad que se asocia con el ladrón. (En el discurso de los Tabernáculos, en 8,44, se dice que el diablo es un asesino, de forma que la oposición entre el ladrón y el pastor vendría a ser reflejo de la que hay entre Satanas y Jesús.) El ladrón llega *para destruir;* en 3,16 decía Jesús que Dios entregó a su Hijo único para que todos los que creen en él *no perezcan,* sino que posean la vida eterna (cf. también 6,39). Dado que, al parecer, los vv. 8 y 9-10 son dos explicaciones distintas de la figura de Jesús como puerta (de las que el v. 8 es la que más se aproxima a la parábola de los vv. 1-3a), no tenemos que pensar necesariamente que los ladrones y bandidos del v. 8 (y del v. 1), a los que identificábamos como los fariseos y los sacerdotes, han de ser los mismos que el ladrón del v. 10.

Éste, que llega únicamente para robar, matar y destruir, se parece más bien al que «viene en su propio nombre» de 5,43, es decir, al representante genérico de las tinieblas y rival del Hijo. Tenemos aquí un ejemplo de la tendencia a convertir a los enemigos de Jesús durante su ministerio público en personificaciones del mal, cuando el mensaje se predicaba ya en una época posterior y a escala mundial.

Versículos 11-16: explicación del pastor

La primera parábola (vv. 1-3a) se refiere a la forma de acercarse a las ovejas; la correspondiente explicación hablaba lógicamente de la puerta. La segunda parábola (vv. 3b-5) trata de las relaciones entre el pastor y las ovejas; la explicación en este caso se refiere al pastor. Del mismo modo que tenemos dos interpretaciones del «yo soy la puerta» (vv. 7 y 9), cada una de ellas con un matiz diferente, también son dos las interpretaciones del «yo soy el buen pastor» (vv. 11 y 14), cada cual con sus matices peculiares. El admitir que cada parábola tiene su correspondiente explicación y que las mismas explicaciones adoptan direcciones distintas nos libera de la solución excesivamente simplista, que arranca de la época patrística, consistente en hacer de todos estos temas una alegoría continuada en que Jesús aparece como puerta y como pastor a un mismo tiempo.

a) Segun la primera interpretación (vv. 11-13), Jesús es el pastor modelo, el buen pastor, porque está dispuesto a entregar la vida para proteger a sus ovejas. Este tema de morir por las ovejas se presenta más bien abruptamente, pues nada lo insinuaba en la parábola. (Meyer, 234, piensa que la puerta de los vv. 7-10 no es exactamente la persona de Jesús, sino más bien su muerte, pues ésta es la que proporcionará la vida a las ovejas [cf. 12,24]. Esta idea, atrayente de por sí, parece ir más allá de las posibilidades que ofrece el texto). En otras sentencias atribuidas a Jesús (Mc 14,27; Jn 21,15-19) aparecen asociadas la muerte y la condición del pastor. La parábola sinóptica de la oveja perdida nos presenta los trabajos que se toma el pastor para velar por la oveja perdida; la sentencia joánica del v. 11 incluye la muerte entre los riesgos a que ha de hacer frente el pastor.

En la pequeña escena de los vv. 12-13 aparecen unos personajes nuevos: el mercenario y el lobo, que no son mencionados en las parábolas de los vv. 1-5. Se diría, por consiguiente, que la interpretación

del «yo soy el buen pastor» (vv. 11-13) se apoya realmente en una nueva parábola. Si esta parábola es un ataque contra los fariseos, éstos estarían ahora representados por el pastor mercenario que traiciona a su rebaño. La imagen del lobo aparece en Mt 10,16: «Os envío como ovejas en medio de lobos.» En la Iglesia primitiva se hizo tradicional el simbolismo del pastor que protege a su rebaño. En Hch 20,28-29 instruye Pablo a los ancianos u obispos de Efeso, encargándoles que cuiden de su rebaño, pues están a punto de irrumpir en el aprisco lobos feroces que no perdonarán a las ovejas. El paralelismo con la parábola de Juan es doblemente interesante si es que este evangelio se compuso en Efeso. Cf. también 1 Pe 2,25; 5,1-2.

b) En la segunda interpretación (vv. 14-16), Jesús es el buen pastor porque conoce íntimamente a sus ovejas (El v. 15, sin embargo, demuestra que no ha sido olvidado del todo el tema de la muerte.) Puesto que el tema de la parábola original (vv. 3b-5) era el estrecho lazo que une al pastor y a las ovejas, esta interpretación de Jesús como el pastor se parece mucho más a una verdadera explicación de la parábola que la interpretación de los vv. 11-13. En el v. 14 («Conozco a las mías y las mías me conocen a mí») se comentan los temas de que Jesús conoce a las ovejas por sus nombres (v. 3b) y que ellas reconocen su voz (v. 4). En el AT (por ejemplo, Nah 1,7) y en el NT (1 Cor 8,3; Gál 4,9; 2 Tim 2,19) se proclama el conocimiento íntimo que Dios tiene de su pueblo. Como la actividad de Jesús sigue siempre el ejemplo del Padre (Jn 8,28), no ha de sorprendernos que tenga un conocimiento íntimo de sus seguidores. El v. 16 insiste en que la finalidad de ese conocimiento es la de estrechar la unión entre todos los seguidores de Jesús (y, por supuesto, con el mismo Jesús y con su Padre; cf. 17,21). El tema de la misión entre los gentiles está representado por la imagen de las ovejas que aún no pertenecen al redil (cf. también 11,52).

La misión entre los gentiles era una cuestión candente en la Iglesia primitiva, y ello nos hace pensar si el v. 16 representará un tema propio del ministerio de Jesús o si no habrá sido introducido por los teólogos cristianos posteriores. Es éste un complicado problema crítico, que ha sido muy bien tratado por J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (Londres 1958). Es verdad que la Iglesia llegó a una solución afirmativa en cuanto a la misión entre los gentiles únicamente al cabo de laboriosas reflexiones y después de vencer una fuerte oposición. Sin embargo, sería simplificar demasiado las cosas el pretender que estos indicios de luchas y dudas impiden suponer que el mismo Jesús ya

diera algunas orientaciones a propósito de este tema. Todas las tradiciones evangélicas incluyen afirmaciones de Jesús acerca de la conversión de los gentiles (por ejemplo, Mt 8,11; Mc 11,17; algunas parábolas); no resulta fácil explicar todas estas sentencias como composiciones posteriores. Una solución aceptable es que la Iglesia sólo muy lentamente llegó a entender el alcance de aquellas afirmaciones figurativas de Jesús acerca de los gentiles, sentencias que precisamente por su carácter figurativo, no fueron comprendidas en el momento de ser pronunciadas Ahora bien, según se fue avanzando en este proceso de un más profundo conocimiento de las sentencias de Jesús, es probable que éstas fueran abarcando un panorama cada vez más amplio. Por ejemplo, en Jn 10,16 es probable que el evangelista entendiera «este recinto» en términos de la Iglesia de su tiempo; pero si esta sentencia fue realmente pronunciada por Jesús, «este recinto» tendría entonces un significado más modesto. Considerada en sí misma, ¿resulta más anacrónica la referencia a «un recinto» durante el ministerio de Jesús que la alusión a sus seguidores como «un rebaño» (Lc 12,32; Mt 26,31, explicitando las implicaciones de Mc 14,27)? Lo que ha ocurrido en Juan es que una mera expresión parabólica ha sido aplicada por el evangelista a una situación posterior de la Iglesia. También el contexto de Mt 18 ha tenido las mismas consecuencias con respecto a la parábola de la oveja perdida (18,12-14)

Hemos de detenernos brevemente para ver el trasfondo veterotestamentario sobre el que se produce la afirmación de Jesús cuando dice que él es la puerta (cf. C. K. Barrett, JTS 48 [1947] 163-64). La civilización patriarcal y la del mismo pueblo de Israel hasta mucho después de la conquista era en gran parte una civilización de pastores, y de ahí que en la Biblia sean frecuentes las imágenes relacionadas con la actividad pastoril. Incluso cuando la agricultura pasó a ser la actividad predominante en Israel, nunca se perdió del todo la nostalgia de aquella forma de vida. Podía compararse a Yahvé con el viñador y con el sembrador, pero resultaba más familiar imaginarlo como pastor del rebaño (Gn 49,24; Sal 23; 78,52-53). Los patriarcas, Moisés y David, fueron pastores, de forma que el término «pastor» llegó a convertirse en una imagen que servía para designar a los jefes del pueblo de Dios; esta costumbre, por lo demás, era común a todo el Oriente antiguo. De los reyes impíos se decía que eran pastores malvados (1 Re 22,17; Jr 10,21; 23,1-2). Sobre todo Ez 34 constituye un importante trasfondo de Jn 10. Allí denuncia Dios a los pastores o gobernantes que no han

cuidado del rebaño (su pueblo) y lo han expoliado, olvidándose del débil, el enfermo y el descarriado. «Y así se dispersaron por falta de un pastor y se convirtieron en pasto de todas las fieras... mis ovejas se dispersaron por toda la superficie de la tierra sin que nadie velara por ellas o las buscara» (34,5-6). Dios promete que apartará de su rebaño a estos pastores malvados y que él mismo será el pastor. «Yo las traeré de en medio de las naciones y las reuniré de todos los países; yo las llevaré a su tierra y las apacentaré sobre los montes de Israel... Las apacentaré con buenos pastos... Yo mismo seré pastor de mis ovejas... Buscaré a las perdidas» (34,11-16). Dios promete que será juez entre las ovejas y los cabritos y que pondrá a su siervo David (es decir, al rey ungido) como pastor único de las ovejas. El capítulo concluye: «Vosotras, mis ovejas, sois la ovejas de mi rebaño, y yo soy vuestro Dios.» Es evidente que muchas de las cosas que Jesús dijo en relación con este tema del pastor, tanto en Juan como en los sinópticos, son un reflejo de Ez 34; cf. especialmente Mt 18,12-13 = Ez 34,16; Mt 25,32- 33 = Ez 34,20.

A pesar de estas semejanzas con el AT, Bultmann, 279, insiste en que muchos elementos del cuadro joánico sobre el pastor y el rebaño no pueden explicarse partiendo del AT. En Juan, Jesús no es un pastor regio, como ocurre con el pastor de la simbólica veterotestamentaria; en Juan se insiste en las figuras de la puerta, los ladrones y los bandidos, que no aparecen en la simbólica pastoril del AT; finalmente, el AT no insiste en el conocimiento que el pastor tiene acerca de su rebaño. Según Bultmann, la tradición en que se inspira Juan es la de los mandeos (cf. Introducción, pp. 67s. Aparte de la dificultad que supondría probar la anterioridad de los paralelos mandeos, sugerimos que Bultmann exagera las divergencias entre Juan y el trasfondo veterotestamentario. Cuando Jesús utiliza imágenes del AT, no por ello deja de demostrar su originalidad personal; negar que existe un trasfondo veterotestamentario por el hecho de que se confiera a los símbolos y a las ideas del AT una nueva dimensión supone ignorar la actitud con que Jesús se sitúa ante el AT. La cuestión ha de plantearse, por tanto, no en términos de si Jesús se atiene al pie de la letra al simbolismo de Ezequiel o de cualquier otro pasaje del AT, sino tratando de ver si las semejanzas son tales como para suponer fundadamente que el AT proporcionó los materiales para una reinterpretación original, que luego se prolongaría en la predicación de los apóstoles.

Se diría que la imagen de Dios (o del Mesías) como pastor trazada por Ezequiel, en contraste con los pastores malvados que esquilman el ganado o lo dejan perderse, sirvió de modelo para que Jesús se presentara como el pastor ideal, en contraste con los fariseos, ladrones que roban el ganado y dejan que las ovejas se dispersen. Si en los pasajes del AT no aparece la imagen de la puerta, ya antes hemos demostrado que hay precedentes veterotestamentarios de la imagen de la puerta que conduce a la salvación. En cuanto a *conocer* a las ovejas, ya hemos visto que es tema frecuente el de Dios que conoce a su pueblo. Si tenemos en cuenta que en Juan el conocimiento del rebaño no es puramente intelectual, sino que implica el cuidado y el amor, veremos que esta imagen no queda muy distante del cuadro que sobre la idea del cuidado amoroso del rebaño nos trazan Ez 34,16 y Is 40,11. Y si el conocimiento individual de las ovejas en Juan es del orden de la atención que se dedica a cada una de las ovejas en la parábola de la oveja perdida, estaremos también muy cerca de Ezequiel, que nos presenta a Dios diciendo: «Yo buscaré las ovejas perdidas.» (Es de notar que una antigua representación del «Buen Pastor» joánico lo muestra con la oveja perdida a hombros.) Ciertamente, el conocimiento mutuo entre pastor y ovejas va más allá de los paralelos veterotestamentarios, pero este tema podría tener su origen en la idea de intimidad común a todo el NT (Mt 11,27; Lc 10,22; Gál 4,9) más que en unas lejanas tradiciones gnósticas. El conjunto de imágenes que contiene el contexto joánico inmediato, como las de la reunión de todas las ovejas y la del pastor único, procede de Ez 34,23.12-13 (cf. también Miq 2,12; Jr 23,3; Is 56,8).

El único rasgo nuevo que se advierte en la imagen joánica del buen pastor es su disposición a dar la vida por las ovejas. Es un tema que no aparece del todo claro en el AT, si bien en 1 Sm 17,34-35 David arriesga su vida frente al oso y el león para defender a las ovejas. No es imposible que Jesús hablase con mayor vaguedad acerca del riesgo en que ponía su propia vida (cf. nota al v. 11) y que luego, a la luz de los acontecimientos de su muerte, sus observaciones fueran reinterpretadas en términos de entrega voluntaria de la vida por las ovejas (10,18). En el único caso en que los sinópticos presentan a Jesús relacionando el tema del pastoreo y la muerte (Mc 14,27; Mt 26,31), se cita Zac 13,7. Taylor, *Mark,* 548, opina que esta cita es auténtica y que demuestra que Jesús había reflexionado sobre las consecuencias que su muerte acarrearía al pequeño rebaño. En otros pasajes joánicos hallamos la idea de la muerte asociada a la imagen del cordero (el Cordero de Dios degollado para quitar los pecados del mundo; cf. Ap 5,6; Jn 1,29), el

Cordero del que brota la vida (Ap 7,17; 22,1). Esta imagen tiene muchos puntos comunes con la del pastor que entrega su vida para que otros puedan tener vida sobreabundante. Las semejanzas sugieren que no es preciso salir del AT para encontrar el trasfondo de este aspecto particular de la imagen joánica del pastor, que sería resultado de una combinación de descripciones veterotestamentarias del pastor y del Siervo doliente (cf. *supra,* pp. 269-271).

Versículos 17-18: la entrega de la propia vida

Estos versículos parecen quedar un tanto al margen del cuadro general de la parábola y su explicación, pues vienen a ser un breve comentario de la frase recogida en el v. 15, «Me desprendo de la vida por las ovejas», más que sobre un elemento de la simbólica pastoril. Sin embargo, el hecho de que el evangelista o un redactor juzgaran conveniente unir estos versículos al v. 16, que alude a la reunión de otras ovejas, podría significar que las otras ovejas no se unirán al rebaño sino a través de la muerte y resurrección de Jesús. En 12,20-23 veremos que la venida de los gentiles está íntimamente relacionada con la glorificación de Jesús en virtud de su retorno al Padre.

Muchos comentaristas han tratado de atenuar el significado final del v. 17: «Yo me desprendo de mi vida *para* recobrarla de nuevo» (por ejemplo, Lagrange, 283); les resulta incómodo pensar que Jesús entregara su vida con el propósito calculado de recuperarla nuevamente. Pero esto significa no entender bien que en el pensamiento neotestamentario la resurrección no es una circunstancia que sigue a la muerte de Jesús. Sobre todo en el pensamiento joánico, la pasión, muerte, resurrección y ascensión constituyen una sola acción salvífica: el retorno al Padre. Si Jesús ha de dar vida por el Espíritu, tendrá que ser glorificado antes (7,39); esto significa que la resurrección es la verdadera finalidad de su muerte. Como veremos en 12,24, el grano de trigo tiene que morir, pero muere para brotar de nuevo y dar fruto.

Notemos que en los vv. 17 y 18 es Jesús mismo el que vuelve a tomar su vida. La expresión normal del NT no es que Jesús resucitó de entre los muertos, sino que *el Padre* lo resucitó (Hch 2,24; Rom 4,24; Ef 1,20; Heb 11,19; 1 Pe 1,21; cf. también nota a 2,22). Pero como en el pensamiento joánico el Padre y el Hijo comparten un mismo poder (10,28-30), apenas supone diferencia alguna que la resurrección se

atribuya a la acción del Padre o a la del Hijo. Tenemos aquí una profunda visión teológica de la que sacará más tarde mucho partido la teología trinitaria.

El v. 18 habla del mandato o mandamiento divino, un tema que reaparecerá frecuentemente en los siguientes capítulos. El «mandato» del Padre abarca la misma extensión que la «voluntad» del Padre; refleja el vínculo de amor que hay entre el Padre y el Hijo y en él se incluyen la misión y la muerte por obediencia del Hijo; también es fuente de vida para los hombres (12,49-50; 14,31). Los que siguen al Hijo han de aceptar también el mandato divino y hacer que en sus vidas se manifieste el amor que refleja (13,34; 15,12.17); si el mandato del Padre hizo que el Hijo se desprendiera de la vida, la aceptación de este mismo mandato por los seguidores de Jesús sugiere también por parte de estos una disposición a entregar la propia vida (15,13). El v. 18 describe a la vez la muerte de Jesús y su resurrección como mandato del Padre; ésta es la prueba decisiva de que cuando Jesús se desprende de su vida *para* recobrarla de nuevo sus motivos no son egoístas. Fue el Padre el que determinó que la muerte de Jesús desembocara en la resurrección y en el retorno de Jesús junto a él.

Versículos 19-21: reacción de los judíos

La reacción ante la(s) parábola(s) de los vv. 1-5 fue la incapacidad para entender; el resultado de las explicaciones de los vv. 7-18 es la división. Los versículos en que se describen los pareceres encontrados constituyen una buena transición a los siguientes episodios relacionados con la fiesta de la Dedicación, en que algunos pondrán en duda las pretensiones mesiánicas que Jesús ha formulado al presentarse bajo la imagen del pastor. Estos versículos recuerdan al mismo tiempo las reacciones provocadas por Jesús en la fiesta de los Tabernáculos, en que también se dividieron los pareceres (7,12.25-27.31.40-41; 9,16) y se le acusó de estar loco (8,20; 8,48).

BIBLIOGRAFÍA

E. F. Bishop, *The Door of the Sheep—John x. 7-9*: ET 71 (1959-60) 307-9.

J. E. Bruns, *The Discourse on the Good Shepherd and the Rite of Ordination:* AER 149 (1963) 386-91.
L. Cerfaux, *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean,* en *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947; Fridrichsen Festschrift) 15-25.
A Feuillet, *La composition littéraire de Joh. ix-xii,* en *Mélanges Bibliques... André Robert,* 478-93.
J. Jeremías, *poimēn,* en TWNT V, 484-504.
P. W. Meyer, A *Note on John 10, 1-18:* JBL 75 (1956) 232-35.
D. Mollat, *Le bon pasteur (Jean 10: 1-18, 26-30):* BVC 52 (1963) 25-35.
J. J. O'Rourke, *Jo 10, 1-18: Series Parabolarum?:* VD 42 (1964) 22-25.
J. Quasten, *The Parable of the Good Shepherd: John 10: 1-21:* CBQ 10 (1948) 1-12, 151-69.
J. A. T. Robinson, *The Parable of the Shepherd (John 10. 1-5): ZNW* 46 (1955) 233-40.
J. Schneider, *Zur Komposition von Joh. 10,* en *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947; Fridrichsen Festschrift) 220-25.

36. *JESÚS EN LA FIESTA DE LA DEDICACIÓN. JESÚS COMO MESÍAS E HIJO DE DIOS (10,22-39)*

Consagración de Jesús en lugar del altar del templo

10 [22]Era invierno y se celebraba la fiesta de la Dedicación en Jeru-
salén. [23]Jesús se paseaba por el pórtico de Salomón; [24]los judíos lo
rodearon y le preguntaron: «¿Hasta cuándo nos vas a tener en vilo? Si
eres tú el Mesías, dínoslo francamente.» [25]Jesús les respondió:

«Os lo he dicho, pero no lo creéis.
Las obras que hago en nombre de mi Padre
dan testimonio en mi favor,
[26]pero no me creéis
porque no sois ovejas mías.
[27]Mis ovejas obedecen mi voz,
yo las conozco
y ellas me siguen.
[28]Yo les doy vida eterna
y no se perderán jamás,
nadie me las arrancará de mi mano.
[29]Mi Padre, en cuanto a lo que él me ha dado,
es mayor que todos,
y nadie puede arrancar nada de la mano del Padre.
[30]Yo y el Padre somos uno.

[31]Cuando los judíos tomaron [de nuevo] piedras para apedrearlo,
[32] Jesús les replicó: «Muchas cosas buenas he hecho en vuestra pre-
sencia por encargo del Padre, ¿por cuál de ellas vais a apedrearme?» [33]
Le contestaron los judíos: «No te apedreamos por nada bueno, sino
por una blasfemia: porque tú, siendo un hombre, te haces Dios.»
[34]Jesús les replicó:

«¿No está escrito en vuestra Ley:
"Yo os digo que sois dioses"?

35 Pues si llama dioses
a los que fue dirigida la palabra de Dios,
y la Escritura no se puede anular,
36 ¿por qué me acusáis de blasfemia a mí,
a quien el Padre consagró y envió al mundo,
si digo que soy Hijo de Dios?
37 Si yo no hago lo que me encarga mi Padre,
no os fiéis de mí;
38 pero si lo hago,
aunque no os fiéis de mí,
fiaos de mis obras;
así sabréis de una vez [y entenderéis]
que el Padre está conmigo
y yo estoy con el Padre.»

39 Entonces intentaron prenderlo [otra vez], pero se les escabulló de las manos.

NOTAS

10,22. *Era invierno.* O hacía tiempo invernal; era el mes de diciembre.

la fiesta de la Dedicación. Hanukkah, o «Tabernáculos del mes de Chislev» (2 Mac 1,9), en que se celebraban las victorias de los Macabeos. Durante tres años (167-164 a. C.) habían profanado los sirios el templo, al erigir en él el ídolo de Baal Shamen (versión oriental del Zeus Olímpico) sobre el altar de los holocaustos (1 Mac 1,54; 2 Mac 6,1-7). Esta profanación del lugar sagrado por el «execrable exterminador» (Dn 9,27; Mt 24,15) finalizó cuando Judas Macabeo expulsó a los sirios, construyó un nuevo altar y consagró el templo el día vigésimo quinto del mes de Chislev (I Mac 4,41-61). La fiesta de la Dedicación conmemoraba cada año la consagración del nuevo altar del templo.

Dedicación. El término griego *enkainia* significa «renovación»» y se usa para traducir *hanukkah,* que significa «dedicación». Estos nombres y los verbos con ellos relacionados se emplean en el TM y en los LXX para designar la ceremonia en que fue consagrado el altar del tabernáculo durante el éxodo (Nm 7,10-11), en el templo de Salomón (1 Re 8,63; 2 Cr 7,5) y en el segundo templo (Esd 6,16). El término, por consiguiente, entraña una evocación de todas las veces que fue consagrada la casa de Dios a lo largo de la historia de Israel.

23. *pórtico de Salomón.* El patio exterior del templo estaba rodeado de magníficas columnatas cubiertas o claustros por sus cuatro lados. Estos pórticos se abrían por el lado interior, de cara al templo, y estaban cerrados al exterior. El más antiguo, que se hallaba al lado oriental, era popularmente relacionado con Salomón, el constructor del primer templo (Josefo, *Guerra,* V,5,1; 184-85; *Ant.,* XV,11,3; 396-401; XX,9,7; 221). Señalaba el límite del recinto del templo, pero quedaba fuera del templo propiamente dicho, como indica la variante occidental de Hch 3,11 («Cuando Pedro y Juan salieron [del templo]... el pueblo se quedó asombrado en el pórtico llamado de Salomón»).

24. *nos vas a tener en vilo.* Literalmente, «nos quitas la vida *[psychē,* aliento vital]». No está bien atestiguado el uso de esta expresión con la idea de «tener a alguien en vilo»; quizá significa, como en el griego moderno, «fastidiar, desconcertar». No es imposible que Juan quiera hacer un juego de palabras con el significado literal de los términos (Hoskyns, 383). La idea sería en tal caso que, si bien Jesús se desprende de su vida por aquellos que le siguen (10,11.15), también provoca un juicio, y con ello *quita la vida* a los que le rechazan (11,48).

26. *no sois ovejas mías.* Algunos buenos manuscritos, incluido el p^{66}, añaden «como os he dicho».

29. *Mi Padre... mayor que todos.* La tradición textual está dividida entre, por lo menos, cinco lecturas griegas distintas, cada una de las cuales presenta una construcción gramatical diferente. Ninguna de estas lecturas carece de dificultades, pero además de la que hemos preferido, las dos más importantes son:

«Mi Padre, que me [las] ha dado, es mayor que todos.»
«En cuanto a mi Padre, lo que me ha dado es mayor que todos.»

El razonamiento detallado de nuestra preferencia requeriría unas extensas explicaciones basadas en el texto griego; pueden verse en Birdsall, *art. cit.* Las demás lecturas parecen ser debidas al deseo de suavizar la redacción de la original.

30. *Yo y el Padre somos uno.* Éste fue un versículo clave en las primeras controversias trinitarias (cf. Pollard, *art. cit.).* En un extremo, los monarquianos (sabelianos) lo interpretaban en el sentido de «una persona», aunque el «uno» es neutro, no masculino. En el otro extremo, los arrianos entendían este texto, que fue usado muchas veces contra ellos, en términos de una unidad moral de voluntad. El comentarista protestante Bengel, siguiendo a Agustín, resume así la posición ortodoxa: «Por la palabra "somos" queda refutado Sabelio; por la palabra "uno" ocurre lo mismo con Arrio.»

31. *[de nuevo].* Unos manuscritos tienen esta lectura, mientras que otros dicen «por consiguiente»; algunos tienen las dos, y no faltan los que las suprimen. «De nuevo» podría representar una armonización introducida por los copistas en vista de 8,59.

32. *buenas.* Literalmente, «noble» *(kalos);* ¿se tratará de un eco de la figura del buen *(kalos)* pastor que se desprende de la vida por sus ovejas (10,11)?

el Padre. Algunos manuscritos, entre los que posiblemente se cuentan los dos papiros Bodmer, dicen «mi Padre».

33. *te haces Dios.* Contra la inmensa mayoría de los manuscritos, el P^{66} atestigua la lectura que incluye el artículo delante de *theon* («Dios»); sobre *ho theos* por «Dios, el Padre», cf. 1,1.

34. *en vuestra Ley.* Aquí «Ley» se refiere a todo el AT en general, no sólo al Pentateuco, pues lo que se cita es un salmo (cf. el mismo uso amplio de la expresión en 12,34; 1 Cor 14,21). Es posible, sin embargo, que hayamos de tener en cuenta la interpretación judía de este salmo como referido a lo que Dios dijo en el Sinaí (donde fue dada la Ley); cf. comentario. Algunos manuscritos importantes omiten el «vuestra», pero entre ellos no están los dos papiros Bodmer. Tanto Barrett, 319, como Bultmann, 296[8], se inclinan a favor de la omisión pero ésta podría muy bien ser debida a un intento de los copistas de suavizar la aparente dureza de la actitud que adopta aquí Jesús con respecto al AT y de su tendencia a desentenderse de la herencia judía (cf. nota a 7,19). También es posible que el «vuestra» tuviera una función argumentativa, que lo haría equivalente a «la Ley que incluso *vosotros* admitís».

35. *llama dioses.* Además de este caso en que los jueces son llamados dioses, Jesús hubiera podido citar Éx 7,1, en que se llama dios a Moisés.

fue dirigida la palabra de Dios. Esta expresión implica una vocación divina; la encontramos aplicada a hombres como Oseas (1,1), Jeremías (1,2) y Juan Bautista (Lc 3,2).

la Escritura. ¿El salmo citado en el v. 34 o la Escritura en general?

anular. Literalmente, *lyein,* «romper, desechar», aquí en pasiva. Muchas veces se da por supuesto que este pasaje refleja un cierto respeto hacia los detalles de la Ley (Escritura), que no se pueden menospreciar (Mt 5,17-18). Jungkuntz, 559-60, indica que, con relación a la Escritura, *lyein* se opone a *pleroun,* cuya pasiva significa «cumplirse», por lo que *lyein* significaría «dejar de cumplirse». En el lenguaje rabínico, *battēl,* que parece ser el equivalente arameo de *lyein,* significa «anular, invalidar». En Jn 7,23, *lyein* significa que un hombre recibe la circuncisión en sábado para que no se frustre el cumplimiento de la Ley.

36. *consagró. Hagiazein,* «consagrar, santificar», se usa en Nm 7,1 (LXX) para describir la ceremonia en que Moisés consagró el tabernáculo, mientras que en Nm 7,10-11 se utiliza *enkainizein* (cf. nota al v. 22) para designar la consagración del altar. Los dos verbos son sinónimos. El pasaje de Nm 7 era una lectura sinagogal para la fiesta de la Dedicación (Guilding, 127-28). Aquí el Padre consagra a Jesús; en 17,19 dice el mismo Jesús: «Yo me consagro»; en 6,69 se llama a Jesús «el Consagrado *[hagios]* de Dios».

37. *no os fiéis.* Aquí y en el versículo siguiente el imperativo se entiende como un mandato permanente.

38. *aunque no os fiéis.* El Códice de Beza y la versión latina dicen «aunque no os queráis fiar».

[y entenderéis]. Es la lectura de los mejores manuscritos; otros dicen en su lugar «y creeréis»; Beza, VL y VS no tienen ninguna de las dos expresiones. «Saber y entender» representan el aoristo y el presente del mismo verbo *ginnoskein;* es posible que algunos copistas encontraran pleonástica la expresión.

39. *Entonces.* Lo omiten importantes manuscritos, pero posiblemente por homeoteleuton: *ezētoun* oun.

[otra vez]. Falta en algunos importantes manuscritos, mientras que otros lo colocan en distinto lugar. Al igual que el «de nuevo» del v. 31, representaría una cierta tendencia a armonizar éste con los anteriores casos en que se intentó detener a Jesús (7,30 32.44; 8,20).

manos. Literalmente, «de su mano»; las variantes en que aparece el plural se deben, probablemente, a que el griego lo utiliza, a diferencia del hebreo, que en esta expresión usa el singular. Cf. nota a 7,44.

COMENTARIO

Llegamos ya a la última de las fiestas cuya serie se inició en el cap. 5: el sábado, Pascua, Tabernáculos y ahora Dedicación. Como indicábamos al estudiar el pasaje de 10,1-21, la separación entre Tabernáculos y Dedicación no es tan neta como entre las restantes fiestas. Con motivo de la Dedicación aparece Jesús en el recinto del templo, igual que durante los Tabernáculos (7,14.28); «los judíos» insisten en que les diga quién es él, lo mismo que ocurrió con ocasión de los Tabernáculos (8,25.53); de nuevo sale a relucir la cuestión del Mesías (7,26.31.41-42; 9,22) y se producen también un intento de apresar a Jesús y lapidarle, la acusación de blasfemia y las triunfantes respuestas en términos de una relación única con el Padre; todas estas cosas ocurrieron también con motivo de los Tabernáculos.

Estas semejanzas, que se manifiestan sobre todo en las porciones narrativas de 10,22-39, sugieren que quizá se trate aquí de relatos

duplicados de las reacciones ante Jesús. El fino equilibrio que aparece en esta sección es indicio asimismo de que la escena ha sido cuidadosamente redactada. Hay dos preguntas básicas: ¿Es Jesús el Mesías (v. 24)? ¿Se está haciendo igual a Dios (v. 33)? A cada una de ellas se da una respuesta de aproximadamente la misma extensión (vv. 25-30, 34-38), y en ambos casos finalizando con la nota de que Jesús vive unido al Padre. Ante las dos respuestas reaccionan con igual actitud negativa «los judíos», primero intentando lapidarle y luego tratando de apresarle.

Sin embargo, como ocurre en todas las escenas joánicas, no hemos de precipitarnos a valorar negativamente el valor tradicional de estos pasajes. Resulta difícil imaginar las razones que pudo haber para intentar esta escena sobre el trasfondo de la Dedicación. Se trataba de una fiesta de escasa importancia, a la que no acudían peregrinos. Si bien es posible señalar cierta conexión entre el tema de la consagración del templo o del altar y el de la consagración del mismo Jesús (v. 36), el nexo no es tan evidente como para suponer que pudo bastar para crear esta situación. A. Guilding sugiere que el hecho de que durante el tiempo de la Dedicación se leían en las sinagogas las lecturas relacionadas con el tema del pastor sirvió de estímulo al evangelista para inventar esta sucesión cronológica. Sin embargo, como ya hemos dicho, el argumento se puede retorcer: si Jesús habló realmente en Jerusalén durante la fiesta de la Dedicación, ¿qué tema podía resultar más adecuado que el de las lecturas que el pueblo acababa de escuchar en las sinagogas o que iba a escuchar en seguida? Hay además un detalle de colorido local muy elocuente. Durante el invierno soplaban del este los fríos vientos del desierto y resulta que Jesús paseaba precisamente por el pórtico del este, cuyo costado cerrado era el único que podía servir de resguardo contra el viento (cf. nota al v. 23).

En cuanto al contenido del discurso de Jesús, también presenta elementos tradicionales que no podemos desechar a la ligera. Como veremos más adelante, las dos preguntas que implican los vv. 24 y 33 sobre si Jesús es el Mesías y Dios (o Hijo de Dios) son exactamente las preguntas que recogen los sinópticos en el ambiente del juicio de Jesús ante el Sanedrín. En la misma escena aparecen las respuestas de Jesús y la acusación de blasfemia. Antes hemos sugerido que, al espaciar estas acusaciones a lo largo del ministerio en su etapa final de Jerusalén, es posible que Juan nos ofrezca el cuadro más próximo a la realidad, pues la escena del juicio tiene en los sinópticos todo el aire de un resumen y una síntesis en que se condensa una serie de acusaciones que se repitieron con mayor frecuencia. En cuanto a la argumentación de tono casi rabínico y basado en la Escritura de los vv. 34-36, aunque bien podría ser producto de la polémica entre la Iglesia y la sinagoga, ciertamente no fue inventada en los círculos cristianos, mientras que todo indica que encaja perfectamente en el marco del ministerio de Jesús.

Una solución plausible sería la de admitir que el evangelista ha manejado materiales tradicionales en cuanto a la ambientación general y el contenido básico. Pero al dar forma y movimiento a la escena, ha puesto en juego su imaginación, aportando el esquema general de las controversias que se han venido desarrollando en los últimos capítulos.

Versículos 22-31: *Jesús como Mesías*

En el v. 24 se fija mediante una pregunta el tema correspondiente a la primera escena que tiene lugar con motivo de la fiesta de la Dedicación: «Si tú eres el Mesías, dínoslo francamente.» También los relatos sinópticos del juicio ante el Sanedrín presentan al sumo sacerdote preguntando a Jesús si él es el Mesías; Lc 22,67 es el que más se aproxima a Juan: «Si eres tú el Mesías, dínoslo.» La respuesta de Jesús es virtualmente la misma en ambos. «Os lo he dicho, pero no me creéis» (Juan) y «Si os lo digo, no lo vais a creer».

La demanda de que Jesús diga claramente si es o no el Mesías, resulta especialmente significativa en la actual secuencia de Juan, después de que Jesús ha hablado figuradamente de sí mismo como pastor. Como veíamos en el trasfondo veterotestamentario, el pastor era una imagen que servía frecuentemente para aludir al rey davídico (cf. Ez 34,23), de forma que las autoridades judías pudieron entender perfectamente lo que implicaba la afirmación hecha por Jesús de ser el pastor. Pero ni en Juan ni en los sinópticos responde Jesús a la pregunta sobre su condición mesiánica sin hacer algunas precisiones. Los que así preguntaban a Jesús daban al término «Mesías» unas resonancias nacionalistas y políticas que Jesús no quería confirmar. Buen ejemplo de aquellas ideas es la descripción del mesías guerrero de SalSl 17,21-25: destruirá a los gobernantes inicuos, despedazará a los pecadores con una vara de hierro y las naciones acudirán a postrarse ante él. Si bien es cierto que la subsiguiente tradición cristiana supo captar

acertadamente el pensamiento de Jesús al atribuirle el título de Mesías, o Cristo, también hemos de reconocer que este mesianismo poseía unas notas tan originales que en realidad cambiaban el contenido del concepto. Quizá el mejor comentario sobre la actitud de Jesús ante la pregunta de si él es o no el Mesías se halla en Jn 10,30, donde su respuesta se condensa en la afirmación «yo y el Padre somos uno», una respuesta afirmativa, pero que no adopta la terminología tradicional.

En el v. 25 inicia Jesús su respuesta a la pregunta sobre su carácter mesiánico recordando las obras que hace, entre las que destacaría seguramente la curación del ciego, mencionada por «los judíos» mismos en 10,21. Es interesante notar que, según la tradición sinóptica, cuando Juan Bautista envía a sus discípulos a preguntar si él es el que tiene que venir, Jesús responde aludiendo a las obras que realiza en favor de los ciegos, los lisiados, etc. (Mt 11,2-6). Pero, si bien podemos suponer que esta referencia a las obras de Jesús no dejaría de dar fruto positivo en el caso de Juan Bautista, en Juan no logra convencer a los judíos, pues éstos no son ovejas que escuchan la voz del pastor.

Esta alusión de los vv. 26-27 a las ovejas nos recuerda 10,1-21, y efectivamente sirve para conjuntar las dos partes del cap. 10. Como ha señalado Schneider, las explicaciones de 10,7-10 y 11-16 sobre la(s) parábola(s) pastoral(es) fijaban la atención en torno a la puerta y el pastor, pero apenas se detenían en *las ovejas.* El v. 4 había dicho que las ovejas de Jesús le escuchan y le siguen; esta idea aparece amplificada, por contraste, en los vv. 26 27, donde «los judíos» no escuchan ni siguen a Jesús porque no son ovejas de su rebaño. Como muy bien lo expresaba Crisóstomo *(In Jo.,* LXI, 2; PG 59,338), si no siguen a Jesús, no es porque él no sea pastor, sino porque ellos no son ovejas. En 10,1-21 veíamos comparar a los fariseos con ladrones, bandidos y mercenarios; ahora se dice que no se cuentan entre las ovejas confiadas a Jesús por el Padre (cf. nota al v. 14). Para oír la voz de Jesús hay que ser «de Dios» (8,47), «de la verdad» (18,37). En Juan resulta más tajante la separación dualista del auditorio de Jesús en dos grupos si lo comparamos con los sinópticos, pero hemos de advertir que en Mt 16,16-17 lo que capacita a Pedro para reconocer a Jesús como Mesías e Hijo de Dios (los dos títulos implicados en Jn 10,22-39) es la revelación que Pedro ha recibido *del Padre.* En la terminología joánica, Pedro y los restantes miembros del grupo de los Doce son ovejas que el Padre ha confiado a Jesús, y por eso ellos escuchan su voz y conocen quién es él (cf. también Mt 11,25). Los que, según Juan, no escuchan son igual que quienes en los sinópticos oyen las parábolas pero no entienden. Nuestro interés en demostrar que el pensamiento joánico tiene paralelos en los sinópticos se debe a que nos parece vulnerable la teoría expuesta por Bultmann, 276 y 284, de que el rebaño se parece aquí a la comunidad de los predestinados del mito gnóstico. Jeremias, *art. cit.* (cf. *supra,* p. 649), parece estar más en lo cierto al afirmar que el rebaño representa aquí a toda la comunidad de Jesús, la comunidad de sus seguidores que, después de su muerte, formaron la primera comunidad cristiana (Hch 20,28-29; 1 Pe 5,3; *I Clem.*, 44,3; 54,2). En Juan hay un elemento de predestinación que define a los que pertenecen al rebaño, pero con ello no parece que Juan se aparte de la doctrina común a todo el NT.

La referencia de los vv. 26-27 a las ovejas lleva en el v. 28 a la idea de los lobos que arrebatan las ovejas cuando el rebaño está en manos de un pastor mercenario (10,12). Pero Jesús es el buen pastor y nadie arrebatará de sus manos las ovejas que el Padre le ha confiado, pues Jesús actúa en nombre del Padre y nadie puede arrancar a las ovejas de las manos del Padre (v. 29). La afirmación sobre el poder soberano del Padre (v. 29) recuerda otras afirmaciones del AT en el sentido de que las almas están en manos de Dios (Sab 3,1) y que nadie es capaz de librar a quien sea de la mano de Dios (Is 43,13). Notemos que los vv. 28 y 29 hacen la misma afirmación acerca del Padre y de Jesús: nadie puede arrebatar las ovejas de las manos de ninguno de ellos. Esto nos lleva a comprender la unidad de que se habla en el v. 30: se trata de una unidad de poder y de acción. Una afirmación como la del v 30 fue lo que en definitiva llevó a la Iglesia del siglo IV a formular la doctrina de la naturaleza divina única en la Trinidad, en que la naturaleza se entiende como esencia considerada en cuanto que es principio de operación.

Convendrá que nos detengamos un momento para resumir lo que hasta ahora hemos ido viendo en Juan acerca de las relaciones entre el Padre y el Hijo. El Hijo procede del Padre (8,42); pero el Padre que le envió permanece a su lado (8,29). El Padre ama al Hijo (3,35); el Hijo conoce al Padre íntimamente (8,55; 10,15). En su misión en la tierra, el Hijo no puede hacer otra cosa que lo que ha visto hacer al Padre (5,19), no puede juzgar ni hablar sino lo que ha escuchado al Padre (5,30). El Hijo recibe enseñanza del Padre (8,28) y unos poderes como el de juzgar (5,22) y de poseer y comunicar la vida (5,21.26; 6,57). El Hijo hace la voluntad del Padre (4,34; 6,38) y ha recibido del Padre un

mandato relativo a su muerte y resurrección (10,18). Nótese que todas estas relaciones entre el Padre y el Hijo se describen en función de las que median, a su vez, entre el Hijo y los hombres. A los teólogos posteriores corresponderá tomar todos estos materiales evangélicos pertinentes a la misión del Hijo *ad extra* y con ellos construir una teología de la vida íntima de la Trinidad.

Volviendo a 10,30, advertimos que la unidad sentada aquí afecta también a los hombres, pues del mismo modo que el Padre y el Hijo son uno, también aúnan consigo a los hombres: «Que sean ellos uno como lo somos nosotros» (17,11). Esta unidad comunicada a los creyentes es la fuerza que impide que nadie los arrebate de las manos del Padre o del Hijo. Pablo expresaba la misma idea en tono más lírico: «Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles... ni alguna otra criatura podrá separarnos de ese amor de Dios manifestado por Cristo Jesús Señor nuestro.»

Versículos 32-39: Jesús como Hijo de Dios

Las afirmaciones que anteriormente había hecho Jesús acerca de su unión íntima con Dios habían provocado en «los judíos» el deseo de darle muerte (5,17-18; 8,58-59); esta reacción se repite aquí (v. 31). A su actitud violenta opone Jesús el recuerdo de las obras que ha realizado (v. 32, igual que en v. 25); pero ellos no oponen reparos a sus obras (como antes había ocurrido con los milagros del sábado), sino a sus palabras blasfemas. Ésta es la primera vez que aparece en Juan (v. 33) la acusación oficial de blasfemia, si bien se presuponía ya en 8,59 (cf. *supra,* pp. 669s). En los sinópticos (Mc 14,64; Mt 26,65) se acusa formalmente a Jesús de blasfemia con ocasión del juicio ante el Sanedrín, una vez que él ha descrito su exaltación como Hijo del Hombre a la diestra de Dios. Una vez más nos encontramos ante la carencia de datos acerca de qué se entendía por blasfemia en la legislación judía de aquella época (cf. Blinzler, *Trial,* 127-33). Los evangelios parecen estar de acuerdo en que Jesús es acusado de blasfemia por algo más que sus pretensiones de ser el Mesías; Juan especifica más que los otros evangelios al decir que se trataba de que Jesús se hacía Dios o se equiparaba a Dios (5,18). Es seguro que en el planteamiento joánico de la situación interviene en gran medida la visión cristiana posterior a la resurrección. Sin embargo, puesto que ni en este pasaje ni en 5,19ss aparece

negativa alguna del alcance que los judíos atribuyen a sus palabras por parte de Jesús, podemos deducir razonablemente que el evangelista entendió que aquella valoración de las palabras de Jesús era sustancialmente correcta. En el pensamiento joánico, el error estaba no en que se describe a Jesús como un ser divino («la Palabra era Dios»), sino en la afirmación de que *se hacía a sí mismo* Dios. Para Juan, Jesús no se hace a sí mismo nada en absoluto; todo lo que él es procede del Padre. No es un hombre que pretenda hacerse Dios; Jesús es la Palabra de Dios que se ha hecho hombre. De ahí que el v. 36 sea realmente una respuesta a la acusación de los judíos: ha sido el Padre el que ha consagrado a Jesús. Más aún, debemos ir con sumo cuidado a la hora de valorar la aceptación joánica de Jesús como ser divino o como igual a Dios. Como más adelante veremos al estudiar el v, 37, tal descripción de Jesús no está reñida con el hecho de que Jesús haya sido enviado por Dios y que actúe en nombre y en lugar de Dios. En consecuencia, si bien es cierto que la descripción y la aceptación joánicas de la divinidad de Jesús tiene implicaciones ontológicas (como reconoció Nicea al confesar que Jesucristo, Hijo de Dios, es él mismo verdadero Dios), esta descripción es en sí misma primariamente funcional, no muy alejada de la formulación paulina de que «en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19).

Hemos visto ya que la pregunta del v. 24 acerca del carácter mesiánico de Jesús se parece a la que el sumo sacerdote le hace durante el juicio, según los sinópticos, y sobre todo conforme a la formulación lucana de la pregunta y la respuesta. Mientras que Mc 14,61 y Mt 26,63 tienen una sola pregunta en que se menciona al Mesías, el Hijo de Dios (o del Bendito), Lc 22,67 menciona únicamente al Mesías en su primera pregunta. Lc 22,70 contiene una segunda pregunta formulada por el sumo sacerdote: «Entonces, ¿eres tú el Hijo de Dios?» Una vez más, por consiguiente, Lucas está más cerca de Juan en el detalle de separar las preguntas sobre si Jesús se hace Dios o Hijo de Dios (vv. 33, 36) y sobre si es el Mesías. P. Winter, «Studia Theologica» 9 (1955) 112-15, sugiere que la tradición lucana se apoya en la joánica; ello no es imposible por lo que respecta a los detalles, pero el número de los paralelos joánicos con el juicio de los sinópticos ante el Sanedrín sugiere que la situación es más complicada (cf. nuestro estudio en CBQ 23 [1961] 148-52 y el análisis desarrollado en pp. 766ss).

Como respuesta a la acusación de «los judíos» en el sentido de que se hace a sí mismo Dios, Jesús responde con unos razonamientos apo-

yados en el AT. Cita unas palabras de Sal 82,6, si bien en este lugar, como tantas veces ocurre en el NT, para la argumentación son pertinentes no sólo las palabras citadas, sino todo el versículo y aun el contexto. El versículo entero dice así: «Yo declaro: "Aunque seáis dioses e hijos del Altísimo todos"». Jesús se interesa no sólo por el empleo del término «dioses», sino también por la expresión sinónima «hijos del Altísimo», pues se ha referido a sí mismo como Hijo de Dios en el v. 36.

El salmo se entendía como una advertencia a los jueces inicuos: aunque se les haya dado el título de «dioses» en virtud de su función cuasi-divina (el juicio pertenece a Dios; cf. Dt 1,17), morirán como los demás hombres. La misma altísima apreciación del oficio de juez va implícita en ciertas expresiones en que se inculcaba al pueblo la sumisión a los jueces: «Las dos partes comparecerán ante el Señor, ante los sacerdotes y jueces que estén en funciones entonces» (Dt 19,17) o «lo llevará delante de Dios» (Éx 21,6; 22,9). Pero el argumento que de aquí saca Jesús parece tener dos aspectos. *Primero,* si en el AT es práctica común referirse a determinada clase de hombres, como los jueces, llamándolos «dioses», y la cosa no constituye blasfemia, ¿por qué se oponen los judíos cuando se aplica a Jesús este mismo término? Una mente occidental tendría esta forma de argumentar por una falacia engañosa. Los judíos nada objetan a que Jesús se eleve al nivel de un dios en el sentido en que se decía que los jueces eran dioses; a lo que se oponen es a que se haga Dios con mayúscula. En otras palabras, Jesús argumenta sobre la base de los dos significados diferentes que tiene la palabra «dios», uno como nombre propio y otro en sentido derivado. Esta dificultad puede solucionarse en parte diciendo que Jesús argumentaba ateniéndose a las normas de la hermenéutica rabínica, que en muchas ocasiones no coincidían con las de la lógica moderna. Lo importante era la presencia de la palabra «dioses» en el texto, independientemente de sus diferencias de significado. Algunos investigadores, como Bultmann y Strathmann, parecen interpretar el uso de este argumento por Jesús como si se tratara de situarse en el terreno de los fariseos o de parodiar su manera de interpretar la Escritura. Sin embargo, hemos de ser muy cautelosos antes de suponer que Jesús se atenía a unos principios hermenéuticos distintos de los que estaban vigentes en su época. Su exégesis sigue siempre un modelo que no coincide con el de la hermenéutica moderna, incluso cuando no polemiza con los fariseos, como puede verse, por ejemplo, en las citas que se le atribuyen en la escena de las tentaciones (Mt 4,1-11). Las citas usadas en sus disputas con los fariseos (Mt 19,4; 22,41-45) se interpretan de un modo más que literal, como vemos también en Jn 10,34-36; por otra parte, resulta difícil admitir que Jesús se atuviera siempre a unos principios que no aceptaba. Desde un punto de vista crítico se ha objetado que el uso de algunas de estas citas bíblicas podría deberse en realidad al cristianismo posterior, pero en todo caso ha de tenerse en cuenta el hecho de que la tradición no muestra indicio alguno de que se considere indigna de Jesús tal hermenéutica. Por consiguiente, aunque se admita que en Jn 10,34-36 hay algún elemento sofístico, no estamos seguros de que el argumentante o su auditorio lo creyeran así.

Pero hay un *segundo* aspecto en esta argumentación capaz de tranquilizar a quien aún desconfíe. En efecto, se emplea aquí un argumento bien conocido en la lógica rabínica, el que procede *a minori ad mains* («de lo menor a lo mayor») o *a fortiori.* El motivo de que se pudiera llamar dioses a los jueces es que se les consideraba vehículos de la palabra divina (v. 35), pero sobre la base de tal premisa Jesús merece mucho más que se le considere Dios. Es el Consagrado por el Padre, su enviado al mundo, y por ello vehículo excepcional de la palabra de Dios. Hay, por consiguiente, algún fundamento para utilizar el término «dios» en un doble sentido dentro de esta argumentación. ¿Se sugiere de algún modo en 10,34-36 que Jesús es *la Palabra* de Dios? Si el argumento *a minori ad maius* se desarrollara plenamente, podría discurrir como sigue: si se puede llamar dioses a unos hombres porque eran vehículos de la palabra divina, mucho más justificado está llamar Dios a quien *es* la palabra de Dios. Con esto tenemos la interesante *posibilidad* (pero nada más) de una prefiguración del título de «Palabra» que tanta importancia habría de adquirir en el himno joánico que sirve de prólogo al evangelio.

Otros desearían llevar aún más lejos el argumento de 10,34-36. Barrett, 319, y Dahl, CINTI 133, se apoyan en la interpretación rabínica de Sal 82,6. Se suponía que este salmo tenía como situación existencial la revelación de la Ley en el Sinaí; la recepción de esta palabra de Dios por los israelitas los convirtió en dioses o en hijos del Altísimo. Sobre este trasfondo, el argumento de Jesús vendría a decir que, como la revelación del Sinaí daba testimonio de él en definitiva (Jn 5,46), con mucho mayor derecho correspondía a Jesús ostentar el titulo de Dios o de Hijo de Dios. Hanson, *art. cit.,* da un giro diferente a este trasfondo de la interpretación rabínica del salmo. Afirma que, según el pensa-

miento joánico, en el Sinaí habló a los judíos únicamente la Palabra preexistente de Dios, por lo que el v. 35 podría traducirse así: «Si la Ley llama dioses a aquellos hombres a los que se dirigió la Palabra de Dios [en el Sinaí]...» La argumentación *a fortiori* vendría a probar en este caso que el título de Dios o Hijo de Dios se aplica con toda justicia al portador humano de la Palabra de Dios. Jungkuntz, *art. cit.,* se apoya sobre todo en que el v. 35c tiene el significado de que la Escritura no puede dejar de cumplirse (cf. nota). El salmo habla de unos jueces que recibieron el título de dioses, y uno de los temas característicos de Juan es que Jesús posee la condición de juez por excelencia (cf. *supra,* p. 640s); la Escritura, por consiguiente, tiene su cumplimiento en Jesús, que es merecedor por excelencia del título otorgado a los jueces. Más aún, puesto que los jefes fueron los precursores del rey davídico, y uno de los más importantes atributos de éste era el de ser justo juez, también la Escritura conoce la figura del juez en plenitud, el Mesías, el rey-juez por excelencia. Si bien no puede probarse sin lugar a dudas ninguna de estas sugerencias, al menos demuestran que la argumentación de Jesús pudo ser mucho más sutil y convincente de lo que puede parecer a primera vista y desde nuestra perspectiva de occidentales.

Siguiendo adelante, nos toca ahora fijar la atención en el uso de la palabra «consagrar» en el v. 36. En las fiestas que se han ido sucediendo a lo largo de la tercera parte del Libro de los Signos (caps. 5-10), hemos visto cómo reaparecía una y otra vez el tema de la sustitución. Jesús insiste a propósito del sábado (cap. 5) en que para el Hijo no puede haber descanso sabático, pues ha de ejercer sin interrupción, incluso en sábado, el poder de dar la vida y de juzgar que el Padre le ha confiado. Con ocasión de la Pascua (cap. 6), Jesús sustituyó el maná del relato de la Pascua y el éxodo al multiplicar el pan, como un signo de que él era el pan de vida bajado del cielo. En los Tabernáculos (caps. 7-9), las ceremonias del agua y de la luz son reemplazadas por Jesús, fuente verdadera de agua viva y luz del mundo. Ahora, con motivo de la fiesta de la dedicación o consagración del altar del templo por los Macabeos, pero con un recuerdo que alcanzaba a todas las dedicaciones o consagraciones de que habían sido objeto los distintos templos erigidos en Jerusalén (cf. nota a los vv. 22 y 36), Jesús se proclama como el que ha sido verdaderamente consagrado por Dios. Parece que tenemos aquí otro ejemplo del tema joánico de que Jesús es el nuevo tabernáculo y el nuevo templo.

La afirmación de que Jesús había sido consagrado por Dios no tenía por qué resultar extraña en el marco del pensamiento israelita tradicional. En el AT se aplicaba el término «consagrado» a los hombres que habían sido segregados para realizar una obra importante o para desempeñar un elevado oficio. Se aplicó a Moisés (Eclo 45,4), a Jeremías (Jr 1,5), a los sacerdotes (2 Cr 26,18) y a otros personajes. ¿Significa la aplicación de este término a Jesús (cf. nota al v. 36) una alusión joánica al sacerdocio de Jesús, un tema que aparece también en Hebreos (un escrito que presenta paralelos con Juan)? Heb 5,5 subraya la idea de que Jesús fue hecho sumo sacerdote por su Padre, del mismo modo que Juan destaca la idea de que el Padre consagró a Jesús. En el judaísmo de la época del NT, los sacerdotes eran ante todo ejemplo de hombres que habían sido segregados para ser «santos» en virtud de su consagración; Jesús era el Santo de Dios por excelencia (6,69). Sobre otro *posible* ejemplo del tema de Jesús como sacerdote, cf. comentario a 19,23.

En el v. 37 vuelve Jesús sobre el tema de las obras, de que ya había hablado en el v. 25. Aquí resulta especialmente adecuada la referencia a las obras: Jesús acaba de proclamarse como el enviado de Dios; en consecuencia, Dios tiene que respaldar las obras que realiza Jesús. Se trata de un caso del concepto judío de *šāliah* o delegación. Según el pensamiento judío, el enviado o delegado tiene la misma autoridad de quien le envió, y legalmente se identifica con él. Esto no sólo explica que las obras de Jesús son obras del Padre, sino que además puede tener cierta relación con todo el argumento desarrollado en los vv. 34-36, donde Jesús, enviado del Padre, no niega la acusación de que se está haciendo Dios.

Junto con 14,11, el v. 38 ha pasado a ser uno de los textos a que habitualmente se recurre para justificar el uso apologético de los milagros por los cristianos; se entiende en el sentido de que Jesús se servía de los milagros para probar que viene de Dios. No se excluye la posibilidad de que la primitiva iglesia, con sus intereses apologéticos, influyera hasta cierto punto en un texto como el v. 38, por lo que no podemos estar absolutamente seguros de que este versículo represente históricamente la idea exacta de Jesús sobre sus propias acciones. Pero al mismo tiempo hemos de insistir en que en este versículo se hace hincapié en los milagros con un acento distinto del que escuchamos en los manuales de apologética. Las obras de Jesús, según Juan (cf. Apén III), nunca se consideran criterios externos aptos para probar algo. Forman parte del ministerio de Jesús; son signos que llevan a un conocimiento, más que pruebas para convencer; la respuesta adecuada es la fe, no un conocimiento intelectual.

Esta segunda parte del discurso de la dedicación finaliza, igual que la primera, con la afirmación de la unidad que existe entre el Padre y el Hijo (v. 38 comparado con el v. 30). A propósito del v. 30 insistíamos en que la unidad se daba en cuanto al poder y la acción; de ahí que, en el v. 38, las *obras* de Jesús son capaces de poner de manifiesto esta unidad, pues son obras comunes del Padre y del Hijo, que brotan de una fuente común.

BIBLIOGRAFÍA

J. N. Birdsall, *John x.29: JTS* 11 (1960) 342-44.

A. Hanson, *John's Citation of Psalm LXXXII:* NTS 11 (1964-65) 158-62, sobre Jn 10,33-36.

R. Jungkuntz, *An Approach to the Exegesis* of *John 10:34-36:* «Concordia Theological Monthly» 35 (1964) 556-65.

T. E. Pollard, *The Exegesis of John x. 30 in the Early Trinitarian Controversies:* NTS 3 (1956-57) 334-49.

37. *APARENTE CONCLUSIÓN DEL MINISTERIO PÚBLICO* (10,40-42)

Jesús se retira a Transjordania, donde inicio su ministerio

10 [40]Se marchó de nuevo al otro lado del Jordán, al lugar donde tiempo atrás había bautizado Juan, y se quedó allí. [41]Acudieron muchos que decían: «Juan no habrá realizado ninguna señal, pero todo lo que dijo de éste era verdad. [42]Y en aquel lugar muchos creyeron en él.

NOTAS

10,40. donde tiempo atrás había bautizado Juan. Betania, como en 1,28; cf. nota correspondiente.

se quedo allí. Si el imperfecto es la lectura correcta aquí, es la única vez que en Juan se usa este tiempo de *menein*. Sin embargo, hay buenos manuscritos, incluidos los p^{66} y P75, a favor del aoristo, que en este caso habría de tomarse en sentido complexivo, como ocurre frecuentemente en el griego de los papiros.

41. *muchos.* Se trataría posiblemente de seguidores de Juan Bautista, que salieron de sus casas al encuentro de Jesús cuando se enteraron de que éste había regresado a la zona en que aquél había actuado. Menos verosímil parece que se tratara de una colonia de discípulos de Juan Bautista instalada permanentemente en aquellos parajes, a menos que hayamos de imaginarlos como un grupo parecido a la comunidad de Qumrán.

ninguna señal. Los sinópticos no atribuyen milagros a Juan Bautista, aunque se dice que Herodes, al tener noticias de los milagros que realizaba Jesús, pensó que se trataba de Juan Bautista resucitado (Mc 6,14). Es posible que en este pasaje se quiera significar no que Juan Bautista había realizado milagros en vida, sino que un resucitado debía de poseer poderes milagrosos.

todo lo que dijo de éste era verdad. Hasta este momento no ha demostrado Jesús ser el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29), ni ha

bautizado con un espíritu santo (1,33), pues aún no había sido dado el Espíritu (7,39). Quizá se trate de que todas estas cosas van a ser una realidad muy pronto en la hora de la glorificación de Jesús, que va a sonar en seguida.

COMENTARIO

Estos versículos sirven de conclusión a la tercera parte del Libro de los Signos, concretamente a los caps. 5-10; parece asimismo, a juzgar por su tono, que señalan el término del ministerio público de Jesús. Las últimas palabras pronunciadas en público por Jesús serían, por consiguiente, el sonoro desafío de 10,37-38. Si, como hemos sugerido, en el v. 11 del Prólogo se describe el ministerio público de Jesús («Vino a lo suyo, pero los suyos no la aceptaron»), tendríamos aquí el momento en que Jesús abandona el país y pueblos hostiles de Judea para marchar al otro lado del Jordán. Por otra parte, estos versículos forman una inclusión con la escena inicial del ministerio (1,19-28). El evangelio nos recuerda deliberadamente la escena en que Juan Bautista aparecía bautizando al otro lado del Jordán, en que dio testimonio a favor de Jesús.

Al estudiar los caps. 11-12 veremos que presentan ciertas peculiaridades que nos hacen pensar que se trata de una adición redaccional al primitivo esquema del evangelio. Por esta razón sugerimos que hubo un momento en que el cuadro joánico del ministerio público finalizaba en 10,40-42. (Hemos de advertir, sin embargo, que otros comentaristas, como Bultmann y Boismard, que consideran el cap. 10 como la conclusión original de la primera parte del evangelio, tienen una idea distinta sobre la función de 10,40-42. Bultmann piensa que estos versículos son la introducción al cap. 11, mientras que Boismard cree que a 10,22-39 debería seguir 11,47ss). Antes de que se añadieran al esquema del evangelio los caps. 11-12, sugerimos que a 10,40-42 seguía la introducción al Libro de la Gloria, en el cap. 13. El cambio de localización de Transjordania a Jerusalén no resultaría más violento que el que se consigna entre los caps. 5 y 6. Por otra parte, la frase inicial del cap. 13 tendría más sentido si fuese a continuación de 10,40-42 («Sabía Jesús que había llegado para él la hora de pasar de este mundo al Padre»): cuando Jesús vuelve a cruzar el Jordán, en verdad estará entrando en su propia tierra, pues se encamina hacia el Padre. Recordemos que en la descripción sinóptica del (último) viaje

de Jesús a Jerusalén, marchó a las regiones de más allá del Jordán antes de subir a Jerusalén para morir (Mc 10,1; Mt 19,1). Ya hamos señalado anteriormente las semejanzas que hay entre este viaje de los sinópticos y la descripción joánica de la subida de Jesús a Jerusalén con motivo de los Tabernáculos (cf. *supra,* p.593). Si en algún momento seguía el cap, 13 a 10,40-42, tendríamos en Juan una secuencia que ofrecería semejanzas con otro aspecto del viaje de los sinópticos. Téngase en cuenta que si ahora se hace memoria de Juan Bautista, lo mismo ocurre en el relato sinóptico de los días pasados en Jerusalén a continuación de este viaje de Jesús (Mc 11,27- 33).

En cualquier caso, la retirada de Jesús al otro lado del Jordán tiene la finalidad práctica de buscar un refugio frente a la hostilidad que su presencia en Jerusalén ha exacerbado, pero al mismo tiempo encaja perfectamente en las perspectivas teológicas del evangelista Jesús no podía morir como consecuencia de un arrebato de las turbas, sino en el momento en que él mismo creyera conveniente entregar su vida (10,18). Volverá a Jerusalén cuando lo decida y a sabiendas de que se encamina hacia la muerte. La hora fijada por el Padre no sonará hasta la siguiente Pascua. Por el momento, Jesús hace una pausa y es acogido con fe en un lugar donde todavía resuena el testimonio proclamado por Juan Bautista y donde aún luce la luz de su lámpara (5,35).

T. F. Glasson, ET 67 (1955-56) 245-46, ha llamado la atención sobre un punto interesante. Los pasajes joánicos relativos a Juan Bautista son cada vez más breves (1,19-36; 3,22-30; 5,33-35; 10,41). ¿Tratará el evangelista de ilustrar así el principio enunciado en 3,30: «A él le toca crecer, a mí menguar»? La nota de que Juan Bautista no realizó ningún milagro y la noticia de que finalmente sus discípulos acudieron en gran número a Jesús y creyeron en él podrían formar parte de la apologética del cuarto evangelio contra los sectarios de Juan Bautista.

EL LIBRO DE LOS SIGNOS

Cuarta parte

JESÚS AVANZA HACIA LA HORA DE LA MUERTE Y LA GLORIA

CUARTA PARTE: JESÚS AVANZA HACIA LA HORA DE LA MUERTE Y LA GLORIA (caps. 11-12)

I. 11,1-54: *Jesús da la vida a los hombres, y los hombres condenan a muerte a Jesús*

(1-44) Jesús da la vida a Lázaro, signo de que Jesús es la vida (§ 38).
- 1-6: Situación.
- 7-16: ¿Subirá Jesús a Judea?
  - 7.10.16: Para morir.
  - 11-15: Para socorrer a Lázaro.
- 17,33: Llega Jesús a Betania.
  - 17-19: Llegada y situación.
  - 20-27: Marta sale a recibir a Jesús.
  - 28-33: María sale a recibir a Jesús.
- 34-44: Resurrección de Lázaro:
  - 34-40: Situación y preliminares.
  - 41-44: El milagro.

(45-54) El Sanedrín condena a muerte a Jesús; retirada a Efraín (§ 39)
- 45-53: Caifás se dirige a la reunión del Sanedrín.
- 54: Jesús se retira a Efraín.

11,55-57: *Transición:* ¿Irá Jesús a Jerusalén con ocasión de la Pascua? (§ 40).

II. 12,1-36: *Preludio de la Pascua y la muerte*

(1-8) Unción en Betania (§ 41).

(9-19) Entrada en Jerusalén (§ 42).
- 9-11: Introducción: la multitud acude para ver a Lázaro.
- 12-16: Reacción de Jesús ante las aclamaciones.
- 17-19: Conclusión: la multitud da testimonio de la resurrección de Lázaro.

(20-36) La llegada de unos griegos manifiesta que ha llegado la hora (§ 43).

38. JESÚS DA LA VIDA A LOS HOMBRES. EL RELATO DE LÁZARO (11,1-44)

Un signo de que Jesús es la vida

11 [1]Había caído enfermo un tal Lázaro, natural de Betania, la aldea
de María y su hermana Marta. ([2]Fue María la que ungió al Señor con
perfume y le secó los pies con el pelo.) [3]Lázaro, el enfermo, era her-
mano suyo, y por eso las hermanas le mandaron recado a Jesús: «Señor,
mira que tu amigo está enfermo.» [4]Jesús, al oírlo, dijo:

«Esta enfermedad no es para muerte,
sino para honra de Dios,
para que ella honre al Hijo [de Dios].»

([5]Jesús era muy amigo de Marta, de su hermana y de Lázaro.) [6]Pues
cuando se enteró de la enfermedad esperó dos días donde estaba.
[7]Entonces, por fin, dijo a sus discípulos: «Vamos otra vez a Judea.»
[8]Los discípulos le replicaron: «Maestro, hace nada querían apedrearte
los judíos, y ¿vas a ir allí otra vez?» [9]Contestó Jesús:

«¿No hay doce horas de luz?
Si uno camina de día no tropieza,
porque hay luz en este mundo y se ve;
[10]uno tropieza si camina de noche,
porque le falta la luz.»

[11]Dicho esto, añadió: «Nuestro amigo Lázaro se ha dormido; voy a
despertarlo.» [12]Los discípulos replicaron: «Señor, si duerme se
curará.» ([13]Jesús se refería a la muerte, pero ellos lo interpretaron del
sueño natural.) [14]Entonces Jesús les dijo claramente: «Lázaro ha
muerto.» [15]«Me alegro por vosotros de no haber estado allí para que
tengáis fe. Ahora vamos a su casa.» [16]Entonces Tomás, llamado el
mellizo, dijo a sus compañeros: «Vamos también nosotros a morir con
él.»

[17]Cuando llegó Jesús, se encontró con que Lázaro llevaba [ya] cua-
tro días enterrado. [18]Betania dista poco de Jerusalén, unos tres kiló-
metros, [19]y muchos judíos habían ido a ver a Marta y a María para dar-
les el pésame por su hermano. [20]Cuando Marta se enteró de que
llegaba Jesús salió a recibirlo, mientras María se quedaba en la casa.
[21]Marta le dijo a Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí no hubiera
muerto mi hermano. [22]Pero así y todo, sé que Dios te dará lo que le
pidas.» [23]Jesús le dijo: «Tu hermano resucitará.» [24]Marta respondió:
«Ya sé que resucitará en la resurrección del último día.» [25]Jesús le dijo:

«Yo soy la resurrección [y la vida]:
el que tiene fe en mí,
aunque muera, vivirá.
[26]Y todo el que está vivo y tiene fe en mí,
no morirá nunca.

¿Crees esto?» [27]Ella le contestó: «Sí, Señor; yo creo que tú eres el
Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo.»
[28]Dicho esto fue a llamar a su hermana María y le dijo en voz baja:
«El Maestro está ahí y te llama.» [29]Apenas lo oyó se levantó María y
salió a donde estaba Jesús. ([30]Él no había entrado todavía en la aldea,
seguía donde Marta lo había encontrado.) [31]Los judíos que estaban
con María en la casa dándole el pésame, al ver que se levantaba y salía
a toda prisa, la siguieron, pensando que iba al sepulcro a llorar.
[32]Cuando María llegó a donde estaba Jesús se le echó a los pies dicién-
dole: «Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano.»
[33]Al ver llorar a María y a los judíos que la acompañaban, Jesús se
reprimió con una sacudida [34]y preguntó: «¿Dónde lo habéis ente-
rrado?» Le contestaron: «Ven a verlo, Señor.» [35]Jesús se echó a llorar.
[36]Los judíos comentaban: «¡Mirad cuánto lo quería!» [37]Pero algunos
de ellos dijeron: «Y uno que le abrió los ojos a un ciego, ¿no podía
haber impedido que muriera éste?» [38]Jesús, reprimiéndose de nuevo,
llegó al sepulcro; era una cueva cerrada con una losa. [39]Dijo Jesús:
«Quitad la losa.» Marta, la hermana del difunto, le dijo: «Señor, ya
huele mal, lleva cuatro días.» [40]Jesús insistió: «¿No te he dicho que si
tienes fe verás la gloria de Dios?» [41]Entonces quitaron la losa. Jesús
levantó los ojos a lo alto y dijo:

«Padre, gracias por haberme escuchado.
[42]Yo sé que siempre me escuchas;

lo digo por la gente que me rodea,
para que crean que tú me has enviado.»

43Dicho esto, gritó muy fuerte: «¡Lázaro, sal fuera!» 44El muerto salió; llevaba los brazos y las piernas atados con vendas y la cara envuelta en un sudario. Jesús les mandó: «Desatadlo y dejadlo que ande.»

7: *dijo;* 8: *replicaron;* 11: *añadió;* 23: *dijo;* 24: *respondió;* 34: *contestaron;* 38: *llegó;* 39: *dijo, dijo;* 40: *insistió;* 44: *mandó.* En presente histórico.

NOTAS

11,1. *Lázaro.* El nombre *La'zār* es una forma abreviada de Eleazar; las inscripciones de los osarios demuestran que el nombre Eleazar era frecuente en la época del NT. Este individuo no aparece en la tradición sinóptica, pero el hecho de que su nombre significa «Dios ayuda» no es razón suficiente para pensar que se trata de una figura puramente simbólica.

Betania. Algunos sugieren que este nombre juega aquí una función figurativa interpretándolo como transcripción de *Bēt-'anyā,* «Casa de aflicción»; cf. nota a 1,28 sobre Betania al otro lado del Jordán. Sin embargo, la Betania situada cerca de Jerusalén está bien atestiguada como lugar en que residía Jesús cuando visitaba la ciudad (Mc 11,11; 14,3). La localización de este relato joánico en Betania es, por consiguiente, perfectamente plausible sin necesidad de recurrir a un simbolismo. Es probable que deba identificarse esta Betania con la Ananyah mencionada en Neh 11,32; el orden de las ciudades enumeradas delante de Ananyah (Anathoth y Nob) sugiere que debe localizarse precisamente al este de Jerusalén. Cf. W. F. Albrigt, BASOR 9 (1923) 8-10. La aldea se llama actualmente El 'Azariyeh, nombre derivado de «Lázaro».

María y su hermana Marta. Estas dos hermanas, con la mención de Marta en primer lugar como en Jn 11,5.19, aparecen únicamente en Lc 10,38 por lo que se refiere a la tradición sinóptica. La secuencia geográfica en que Lucas consigna el episodio que les afecta, como parte del viaje de Jesús a Jerusalén, podría sugerir que la aldea en que vivían estaba situada en Galilea o en Samaría. Sin embargo, el relato lucano del viaje a Jerusalén es una amalgama de escenas, algunas de las cuales Lucas no podía situar exactamente desde el punto de vista geográfico o cronológico. Es interesante advertir que el relato lucano sigue a la parábola del buen samaritano, que alude al viaje desde Jerusalén a Jericó, y que le obligaría a pasar por la Betania descrita en Juan. Puede haber, por tanto, en el relato lucano una reminiscencia latente de la localización de la aldea en que vivían Marta y María, cerca de Jerusalén. El hecho de que Juan identifique la población como la aldea en que vivían Marta y María podría indicar que el lector, que hasta ahora nada sabe de Lazaro, debería estar ya al corriente de los nombres de las dos hermanas. La VS^{sin} y, posiblemente, Taciano dicen: «Él era de Betania, el hermano de María y Marta.»

2. *la que ungió al Señor.* Este versículo es a todas luces un paréntesis añadido por un redactor, pues se refiere a una escena que será narrada en el cap. 12 y que aún no ha sucedido; se utiliza el término «Señor», que Juan no suele aplicar a Jesús durante el ministerio cuando alude a él en tercera persona. Bultmann, 302, piensa que este versículo representa una armonización con el relato de la unción en Mc 14,3-9; sin embargo, casi todas las palabras proceden del relato de Jn 12,1-3.

3. *Señor.* Es posible que aquí «señor» sea únicamente un título de respeto, pero de todos modos quien lo pronuncia es una persona que ya tiene fe.

tu amigo. Literalmente, «el que amas». El uso de *philein* ha servido de base para la teoría de que Lázaro es el «discípulo amado de Jesús» (*agapan* en 13,23; 19,7.20; *philein* en 20,2). Sobre esto, cf. *supra,* p. 120s.

4. *ella.* Se supone que se refiere a la enfermedad, pero también podría aludir, desde un punto de vista gramatical, a la gloria de Dios.

[de Dios]. Lo omiten o sustituyen por otra expresión dos papiros antiguos (P^{66} y P^{45}), la VL y las versiones cópticas. Este pasaje y el de 5,25 son los únicos lugares de Juan en que Jesús se aplica directamente a sí mismo el título de «Hijo de Dios» (en 10,36 se trata de una cita de un salmo; la Vulgata Clementina dice «Hijo de Dios» en 5,28). En el comentario señalaremos los paralelos existentes entre el cap. 11 y las palabras de Jesús en el cap. 5.

5. *amigo.* Literalmente, «amaba». Aquí el verbo es *agapan*, en contraste con el *philein* de los vv. 3, 11 *(philos) y* 36. No parece que ello implique notable diferencia; cf. nota a 5,20 y Apén. I:1. En el v 3 se ha hablado ya del amor de Jesús hacia Lázaro, y ello no era necesario aquí. El v. 5 parece ser un paréntesis insertado para asegurar al lector de que si Jesús no acudió en seguida a visitar a Lázaro (v. 6) no fue por indiferencia. Tal como se leen los vv. 5 y 6, resultan paradójicos.

6. *se enteró.* Repetitivo, al parecer, después de haber usado la misma expresión en el v. 4. Quizá se use para tomar de nuevo el hilo del relato.

7. *Entonces.* Jesús actúa al cabo de dos días. Algunos sugieren que hay cierta relación con el segundo milagro de Caná, en que también se trataba de dar la vida, y que tuvo lugar después de que Jesús permaneciera dos días en

Samaría (4,40.43); otros sugieren una semejanza con la resurrección del mismo Jesús, que sucedió al tercer día (1 Cor 15,4). Todo esto parece muy dudoso.

Otra vez. Algunas versiones primitivas omiten el *palin.*

8. *Maestro.* Es la última vez que los discípulos se dirigirán a Jesús con este título (Rabí). Se usó también en 9,2; nótense las semejanzas entre 9,2-5 y 11,8-10.

querían apedrearte. Probablemente es una alusión a 10,31.

9. *hay luz en este mundo.* Se refiere al sol, pero en el plano teológico alude al mismo Jesús (8,12; 9,5).

10. *le falta la luz.* El Códice de Beza dice: «Ella [la noche] no tiene luz en sí»; se trata, sin embargo, de un intento de simplificar. Los judíos pensaban evidentemente que la luz reside en el ojo (Mt 6,22-23).

11. *despertarlo.* Esta expresión no se usa en el griego popular con el significado de «despertar de entre los muertos», al menos según nuestros conocimientos.

12. *si duerme.* En hebreo y en griego, tanto en el popular como el de los LXX, «dormir» puede ser un eufemismo para decir que alguien «está muerto», pero los discípulos no entienden la alusión. Bultmann, 304[6], niega que sea éste un caso de malentendido joánico que, por definición, implica una confusión de lo celeste y lo terreno; nos parece arbitrario.

se curará. Los discípulos entienden que si se trata de un sueño reparador, ello significa que el peligro de muerte ha pasado. La pasiva de *sozein,* «salvar», puede significar, a nivel puramente popular, «curarse de una enfermedad», pero Juan está jugando con el tema de la salvación espiritual. El P^{75} dice «se levantará».

15. *tengáis fe.* El verbo en aoristo tiene el matiz de un acto único.

16. *Tomás.* No hay muchos datos a favor de que el arameo *t^e'ōmâ* («mellizo») se usara también como nombre propio. «Tomás» podría ser una transliteración, pero BAG 367 sugiere que podría ser un nombre griego adoptado por los judíos de las zonas en que se hablaba griego a causa de sus semejanzas con el término semítico.

llamado el mellizo. El término griego que significa «mellizo» es *didymos,* un nombre bien atestiguado en griego. Algunos incluso entienden que Juan quiere decir que se llamaba *T^e'ōma* en arameo («Tomás» sería entonces la manera de decir en griego cuál era su nombre semítico, no un nombre griego) y Dídimo en griego. Sin embargo, en todas las listas de los Doce se le llama

Tomás, nunca Dídimo. Juan explica siempre que tiene ocasión el significado de su nombre (20,24; 21,2); otras explicaciones semejantes en 1,38; 4,25; 20,16. Hay una interesante tradición de que Tomás era gemelo de Jesús, al menos en apariencia.

morir con él. Algunos ven aquí una verdad expresada irónicamente, pues todos los cristianos han muerto con Cristo (Rom 6,8; 2 Cor 5,14).

17. *[ya].* Lo omiten algunos manuscritos importantes; en otros ocupa lugar distinto. Podría tratarse de una aclaración del copista.

cuatro días. Se menciona este detalle para dar a entender que Lázaro estaba realmente muerto. Entre los rabinos se daba la opinión de que el alma rondaba durante tres días en torno al cuerpo muerto y que pasado ese plazo ya no cabía esperanza alguna de que el muerto resucitara (StB II, 544).

18. *unos tres kilómetros.* Literalmente, «quince estadios». La distancia concuerda con la localización de El 'Azariyeh (cf. nota al v. 1).

19. *muchos judíos.* El evangelista no deja de indicar que hubo un buen número de testigos.

darles el pésame. Literalmente, «consolar». En un clima cálido en que es costumbre embalsamar los cadáveres, el sepelio tiene lugar el mismo día de la muerte. Esto significa que el velatorio, que entre nosotros tiene lugar antes del sepelio, en aquellos países ha de seguir a éste. Según la costumbre en tiempos de Jesús, los asistentes al funeral estaban separados por sexos; después de la procesión fúnebre, las mujeres regresaban solas para iniciar el duelo, que duraba tres días. El duelo incluía lamentaciones en alta voz y expresiones dramáticas de dolor. Cf. StB IV, 592-607, sobre las costumbres funerarias; también Edersheim, *Life and Times of Jesus I* (Nueva York 1897) 554-56; II, 316-20.

20. *llegaba Jesús.* Afirmar que esto está en contradicción con lo dicho en el v. 17 (que ya había llegado) es un rasgo de hipercrítica; la descripción de sucesos simultáneos es siempre dura.

María se quedaba en casa. Durante el duelo, las mujeres se sentaban en el suelo (cf. Ez 8,14). En el v. 29 tenemos un indicio de que no se había comunicado a María la llegada de Jesús.

21. *Señor.* Lo omiten el Códice Vaticano y la VS^{sin}.

23. *resucitará.* Los términos usados en los vv. 23-25 son *anastasis y anistanai,* como en 5,29; 6,39-45; la única vez que en Juan se aplica un término de esta raíz a la resurrección de Jesús es en 20,9, si bien se trata de un uso frecuente en los Hechos. El verbo *egeirein* en pasiva es el término que comúnmente se aplica a la resurrección de Jesús en los evangelios.

25. [*y la vida*]. Lo omiten el P45, algunas versiones latinas, VSsin y a veces también Orígenes y Cipriano. La omisión resulta más difícil de explicar que la adición, a menos que ejerciera *alguna* influencia en este *caso* el hecho de que en el v. 24 se menciona únicamente la resurrección. Por otra parte, la frase concuerda perfectamente con el hilo de las ideas; cf. comentario.

aunque muera. El uso del aoristo parece indicar que se trata de la muerte física, lo que va contra la traducción «aunque esté muerto [es decir, en pecado]».

26. *todo el que está vivo.* ¿Se refiere a la vida física o a la vida espiritual? Bultmann, Lagrange y Hoskyns piensan que el v. 26 se refiere a la vida física, y entienden del modo siguiente la comparación entre el v. 25 y el v. 26:

25: La fe, a pesar de la muerte física, lleva a la vida.
26: La vida física combinada con la fe no está sujeta a la muerte.

Bernard y otros afirman que el v. 26 se refiere a la vida espiritual o eterna. La comparación tendría entonces este sentido:

25: El creyente, aunque muera físicamente, vivirá espiritualmente.
26: El creyente, que vive espiritualmente, nunca morirá espiritualmente.

A favor de esta interpretación está el hecho de que los dos participios del v. 26, «viviente y creyente», van regidos por el mismo artículo, indicio de que ambos se sitúan en el mismo plano. Más aún, el verbo «vivir» está relacionado con el sustantivo *zōē*, «vida», el mismo término que habitualmente se emplea en Juan para designar la vida eterna. Parece, por consiguiente, que de las dos teorías, la más convincente es la segunda. La vida de que se habla en el v. 25 y en el v. 26 es la vida espiritual o eterna; la muerte del v 25 es la muerte física, mientras que en el v. 26 es la muerte espiritual. En 6,49-50 tenemos otro caso de «muerte» en este doble sentido.

en mí. Va con «tiene fe», pero también podría ir con «está vivo». Otro caso en que dos participios rigen el mismo complemento con preposición es 1,51. Estar vivo en Jesús se referiría con seguridad a la vida espiritual más que a la física.

27. *el Mesías, el Hijo de Dios.* La frase se parece mucho a la declaración de Pedro en Mt 16,16; en contraste, cf. Jn 6,69.

que tenía que venir al mundo. Cf. Jn 6,14: «Éste sí que es el Profeta que tenía que venir al mundo»; cf. nota correspondiente. Parece que Marta conjuga aquí diversas expectativas; compárese esto con los diversos títulos dados a Jesús en 1,41.45.49.

28. *El Maestro.* Aparece como equivalente griego de «rabí» en 1,38 y 20,16; a Jesús se aplica en 3,2.10; 13,13.14. Cuando se dirigen personalmente a Jesús, las hermanas le llaman «Señor» en este capítulo.

30. *no había entrado todavía en la aldea.* El hecho de que Jesús permaneciera fuera de la aldea y los murmullos cautelosos acerca de su presencia (v. 28) han hecho pensar a algunos que se intentaba deliberadamente impedir que ésta fuera conocida por muchos. Recordemos el peligro de que se habló en el v. 8.

31. *pensando.* El P66 y numerosos manuscritos tardíos ponen en lugar de esto «diciendo».

a llorar. Compárese con la conducta de María Magdalena junto al sepulcro de Jesús en 20,11.15.

33. *se reprimió con una sacudida.* Se traducen con esta frase dos expresiones griegas. La primera, que corresponde a «con una sacudida», es el aoristo medio del verbo *embrimasthai,* que aparece también en el v. 38; aquí se le une la expresión *tō pneumati,* «en espíritu», mientras que en el v. 38 aparece con *en heautō* , «en sí»; se trata de semitismos que expresan el impacto interior de las emociones. El significado básico de *embrimasthai* parece implicar una expresión externa de angustia. Este verbo y los términos con él emparentados se usan en los LXX para significar una indignación exteriorizada (por ejemplo, Dn 11,30); usado en este sentido aparece también en Mc 14,5. Con el mismo verbo se describe la reacción de Jesús a la vista de la aflicción ajena (Mc 1,43; Mt 9,30). ¿Expresa ira el verbo en estos últimos ejemplos? No parece que Jesús sintiera indignación a la vista de los afligidos, pero este mismo sentimiento pudo muy bien deberse en él a la presencia de la enfermedad y las dolencias, que se consideraban manifestaciones del reino del mal y de Satanás. (Nótese también que el uso de este verbo en aquellos pasajes de los sinópticos va unido al mandato perentorio de guardar secreto acerca de lo que hace y de quién es Jesús.) Volviendo al pasaje de Juan, nos encontramos con que los Padres griegos lo entendieron en el sentido de enojarse, mientras que la mayor parte de las versiones primitivas suavizan las expresiones de modo que signifiquen una turbación. Los P45 y P66 y el Códice de Beza también tienen una lectura que tiende a suavizar la impresión, anteponiendo «como si» al verbo. Los intérpretes modernos prefieren expresiones como «gemir, suspirar, impacientarse».

La segunda expresión griega, traducida por «se reprimió», es *tarassein heauton.* El verbo *tarassein,* habitualmente intransitivo (14,1.27), implica el matiz de una turbación profunda; aquí, usado como reflexivo, significa literalmente «se turbó». Nótese la expresión *tarassein en pneumati* de 13,21, que integra elementos de las dos expresiones griegas que ahora analizamos. Black, 174-78, sugiere que estas dos expresiones griegas son traducciones variantes de una misma expresión aramea, cuyo significado es «conmoverse fuertemente». Boismard, EvJean 49-51, está de acuerdo con ello y ofrece ejemplos tomados de las citas patrísticas de Juan en que aparece una u otra de las expresiones griegas.

34. *ven a verlo.* Jesús mismo pronuncia estas palabras en 1,39. Lightfoot, 223, traza un dramático contraste entre Jesús, que invita a los hombres a venir y ver la fuente de la luz y de la vida, y la invitación que los hombres hacen a Jesús para que venga y vea la morada de las tinieblas y la muerte. Este contraste estaba probablemente más allá de las perspectivas del evangelista.

35. *llorar.* El llanto es causado por el pensamiento de que Lazaro está en la tumba, pero este versículo tiene ante todo la función de ambientar lo que se dirá en el v. 36. En Lc 19,41 llora Jesús por Jerusalén; Heb 5,7 menciona sus lágrimas aludiendo, al parecer, a la escena de Getsemaní.

37. *abrió los ojos.* Estos judíos no parecen dudar de la realidad del milagro con que Jesús curó al ciego, a diferencia de «los judíos» del cap. 9. También podría ser esto indicio de que en la tradición joánica hay diversos estratos.

38. *reprimiéndose de nuevo.* Cf. nota al v. 33.

una cueva cerrada con una losa. Las tumbas de pozo vertical eran más frecuentes para los enterramientos privados que las cuevas excavadas horizontalmente. La losa servía para impedir la entrada de los animales. Los lugares de enterramiento se hallaban fuera de las ciudades, pues de lo contrario los vivos podrían contraer una impureza ritual por contacto con los cadáveres.

39. *la hermana del difunto.* Resulta extraña la identificación de Marta a estas alturas del relato; Bultmann y otros lo interpretan como indicio de que la intervención de Marta en los vv. 20-28 se considera secundaria dentro del relato. Pero Juan muestra cierta tendencia a identificar repetidas veces a los personajes. La identificación se omite en VL, VS^{sin} y el tardío Códice Koridethi, pero podría ser un intento de obviar la dificultad. La palabra que aquí se emplea para significar «difunto» es distinta de la que aparece en el v. 44; algunos lo interpretan como indicio de que se trata de una glosa.

cuatro días. Cf. nota al v. 17.

huele mal. La sugerencia de que ya había comenzado la descomposición no se contradice con los minuciosos preparativos que parece indicar el v. 44. Los ungüentos y aromas usados en las prácticas funerarias judías sólo servían para evitar los malos olores durante un corto espacio de tiempo, pero no se trataba de un verdadero embalsamamiento, como el que se practicaba en Egipto, que impedía la descomposición. La VS^{sin} añade una frase a la exclamación de Marta: «Señor, ¿para qué van a quitar la piedra?»

40. *¿No te he dicho...?* Las palabras que siguen no son una cita literal de nada que se haya dicho a Marta en este capítulo, sino más bien una fórmula condensada del sentido que se desprende de las observaciones hechas por Jesús. Cf. comentario.

41. *levantó los ojos a lo alto.* Este gesto de levantar la mirada es un preludio natural de la oración, como se advierte en Lc 18,13, donde el publicano dice no ser digno de hacerlo. Los sinópticos mencionan que Jesús elevó los ojos al cielo antes de la multiplicación de los panes (cf. *supra,* p. 508, 11b); Juan lo menciona también en la oración «sacerdotal» (17,1). Algunos manuscritos griegos dicen «al cielo» en vez de «a lo alto» en el presente versículo.

42. *lo digo.* El verbo griego va en aoristo, pero puede tratarse de una traducción excesivamente literal del perfecto hebreo. Con verbos que significan hablar, el hebreo usa frecuentemente el perfecto para significar una acción instantánea que está terminada en el momento mismo en que la palabra ha sido pronunciada (cf. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique,* § 112s). Hay una variante escasamente atestiguada, «lo hice», que es defendida por Bernard II, 398-99.

me rodea. Literalmente, «está alrededor», caso único de uso intransitivo en el NT. Bernard defiende otra lectura, «que está junto a mí», pero también en este caso es muy débil el respaldo textual.

43. *gritó muy fuerte.* El verbo *kraugazein* aparece sólo ocho veces en todo el texto griego de la Biblia, y seis de ellas corresponden a Juan. En los caps. 18-19 se usa cuatro veces para significar los gritos de la multitud pidiendo la crucifixión de Jesús. Podría, por consiguiente, verse aquí un contraste entre los gritos de la multitud, que causan la muerte de Jesús, y el grito de Jesús, que da la vida a Lázaro. Pero es muy dudoso que el evangelista quisiera establecer este contraste, pues en 12,13 también se emplea este mismo verbo en relación con los gritos de la multitud en alabanza de Jesús, si bien con intenciones nacionalistas.

44. *vendas.* El término original es raro en griego; en Prov 7,16 significa «sábanas». Quizá en Juan se refiera a un determinado tipo de vendaje. La duda escéptica acerca de cómo pudo Lázaro salir caminando por su pie de la tumba si estaba fajado de pies y manos resulta excesivamente puntillosa a propósito de un relato en que evidentemente se presupone una intervención sobrenatural. Puede haber una razón teológica para mencionar los lienzos mortuorios. En 20,6-7 se dice que las telas en que fue envuelto el cuerpo de Jesús quedaron en la tumba, quizá con la idea de que nunca las necesitaría ya por su condición de inmortal. Algunos investigadores sugieren en consecuencia que Lázaro sale del sepulcro envuelto en su mortaja porque habrá de morir otra vez. Pero no hay ninguna prueba de que el destino futuro de Lázaro entre en las perspectivas del evangelista.

la cara envuelta en un sudario. También a propósito de la sepultura de Jesús se mencionará un lienzo distinto para cubrir la cabeza (20,7).

COMENTARIO GENERAL

Ya hemos mencionado que en una determinada etapa de la composición del cuarto Evangelio el ministerio público finalizaba en 10,40-42, y que los caps. 11-12 se añadieron posteriormente. Además de los argumentos aducidos en la p. 733 hemos de llamar ahora la atención sobre algunos elementos de los caps. 11 y 12 que apoyan esta sugerencia. No cabe duda de que los materiales recogidos en estos capítulos proceden de los círculos joánicos, pues abundan en ellos los rasgos típicos joánicos (personajes como Tomás, Felipe y Andrés; el *egō eimi* de 11,25; el «malentendido» de 11,11-14; el tema de la «exaltación» en 12,32; numerosos términos del vocabulario joánico, etc.). Sin embargo, en el uso de la expresión «los judíos», estos capítulos difieren notablemente de lo que ya hemos visto en los caps. 1-10. En 11,19.31.33.36.45; 12,9.11, los judíos no son las autoridades judías hostiles a Jesús, sino el pueblo llano de Judea y Jerusalén, que en muchas ocasiones demostró su simpatía hacia Jesús, y que incluso llegó a creer en él. Ya advertíamos esta peculiaridad en 8,31, un versículo que presentaba todos los rasgos de una adición redaccional. Es posible que también los caps. 11-12 sean una adición hecha en la misma etapa del proceso redaccional.

Mayor fuerza aún puede tener el argumento basado en el lugar en que actualmente se inserta el milagro de Lázaro. Se sitúa entre la fiesta de la Dedicación, que se celebraba en invierno (10,22), y la fiesta primaveral de la Pascua (11,55); en esta última referencia se insinúa además que el milagro ocurrió hacia el final del intervalo de tres o cuatro meses que separaba a las dos fiestas. Si aceptamos esta secuencia, hemos de suponer que Jesús abandonó su retiro en Transjordania (10,40), marchó a Betania y luego, una vez realizado el milagro, se retiró de nuevo a Efraín, cerca del desierto (11,54). Más tarde regresaría a Betania, seis días antes de la Pascua (12,1), para volver a ocultarse después de permanecer predicando un día en Jerusalén (12,36). Estas complicadas idas y venidas son difíciles de compaginar con el cuadro que nos trazan los sinópticos, en que se presenta a Jesús marchando antes de la Pascua desde Transjordania a Jerusalén, pasando por Jericó, con Betania como lugar de residencia. Ya indicábamos en la p. 733 que resultaría mucho más fácil de conciliar la sucesión de los hechos de Juan con la de los sinópticos si se prescindiera de los caps. 11-12.

El problema de la secuencia se complica aún más si tenemos en cuenta que Juan presenta la resurrección de Lázaro como causa directa de la muerte de Jesús, pues provoca una sesión del Sanedrín (11,46-53) en que se toma la decisión de dar muerte a Jesús. El tema de la resurrección de Lázaro aparece también en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (12,9-11). Lo más sorprendente de todo es que los sinópticos nada saben de Lázaro. Describen con mayor detalle que Juan los días que preceden a la muerte de Jesús, los discursos que pronunció en los atrios del templo y la sesión del Sanedrín. Pero no hacen la menor alusión a la resurrección de Lázaro. ¿Cómo explicar semejantes discrepancias si la resurrección de Lázaro ocurrió precisamente en el momento en que Juan la sitúa?

Algunos investigadores resuelven el problema sugiriendo que el relato de la resurrección de Lázaro es una composición imaginaria basada en materiales de los sinópticos (cf. Richardson, 139). Se supone que el relato joánico se inspira en la narración lucana de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (7,11-16), y que los personajes del primero se toman del relato lucano de Marta y María (10,38-42) y de la parábola lucana de Lázaro (16,19-31). Es muy significativa en este sentido la última frase de la parábola, pues a la sugerencia de que Lázaro podría volver a la tierra para advertir a los hermanos del rico, responde Dios: «No se convencerán ni aunque alguien resucite de entre los muertos.»

Como objeción general a esta sugerencia hemos de advertir que presupone una postura ante el problema de la tradición joánica que hemos visto infructuosa al aplicarla a otros pasajes de este evangelio; en concreto nos referimos a la teoría de que Juan no recoge una tradición histórica independiente, sino que se basa en una amalgama desordenada de detalles tomados de los sinópticos. Sin embargo, precisamente porque los caps. 11-12 pueden tener una historia peculiar e independiente, la sugerencia ha de ser discutida con todo detalle. W. Wilkens, *art. cit.*, ha sometido el relato de Lázaro a un agudo análisis literario. En el fondo del relato joánico encuentra una breve narración sobre la resurrección de Lázaro de Betania que no resulta más difícil de creer que la de la resurrección del hijo de la viuda de Naím o de la hija de Jairo (Mc 5,22-43). Que Jesús resucitó a algunos muertos es algo que forma parte importante de la tradición sinóptica (Mt 11,5), y no debe sorprendernos el hallar una cosa semejante también en la tradición joánica. En cuanto a la sugerencia de que el relato joánico está inspirado

en la parábola lucana de Lázaro, es muy posible que el préstamo se realizara en sentido contrario, como sugiere Dunkerley, *art. cit.* La parábola lucana podía muy bien concluir en 16,26, donde se establece el contraste entre el destino de Lázaro y el del rico. El tema de los hermanos del rico y de la resurrección de Lázaro (16,27-31) parece más bien un añadido, pues nada hay en la narración que lo anticipe. Ya hemos advertido numerosos contactos entre las tradiciones lucana y joánica, en algunos de los cuales Lucas pudo ser influido por una etapa (¿oral?) anterior de la tradición joánica, y de ello podría ser ejemplo el final secundario de la parábola.

El contenido del relato joánico, por consiguiente, no da pie para pensar que los elementos básicos no procedan de una antigua tradición acerca de Jesús. Lo que suscita las dudas es la importancia que Juan atribuye a la resurrección de Lázaro como causa de la muerte de Jesús. Sugerimos que aquí podríamos tener una muestra más del genio pedagógico que tantas veces demuestra poseer el cuarto Evangelio. Los sinópticos presentan la condena de Jesús como una reacción ante toda su actividad, ante todo lo que hizo y dijo. Al narrar la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, Lc 19,37 dice que el pueblo, con gran disgusto de los fariseos, ensalzaba a Jesús «por *todos los milagros poderosos* que habían visto». El cuarto Evangelio no se contenta con esa generalización. No es lo bastante dramática ni tajante como para explicar que los milagros de Jesús despertaran el entusiasmo de algunos y el odio de otros. De ahí que el autor haya preferido elegir un *solo milagro y* convertirlo en paradigma de todos los demás milagros poderosos de que habla Lucas. Con un magnífico sentido dramático elige precisamente el milagro en que Jesús resucita a un hombre. Todos los milagros de Jesús son signos de lo que es y de lo que viene a dar al hombre, pero en ninguno de ellos se aproxima tanto el signo a la realidad como en el don de la vida. La vida física que Jesús da a Lázaro no es aún una vida que pertenezca al ámbito de la vida que viene de lo alto, pero está tan cerca del mismo que bien puede decirse que pone un final al ministerio de los signos y que inaugura el ministerio de la gloria. La resurrección de Lázaro, por consiguiente, viene a ser el elemento ideal de transición, el último signo del Libro de los Signos que da paso al Libro de la Gloria. Por otra parte, la sugerencia de que el milagro supremo de dar la vida a un hombre haya de ser causa de la muerte de Jesús presenta una paradoja dramática digna de servir como resumen de toda la vida de Jesús. Finalmente, si el esquema septenario ha tenido alguna influencia en la

redacción de este evangelio (cf. *supra,* p. 185), la adición del milagro de Lázaro completa el número de los siete que componen el Libro de los Signos.

Sugerimos, en consecuencia, que, si bien el relato básico acerca de Lazaro pudo tomarse de una tradición primitiva, la relación causal de aquel milagro con la muerte de Jesús es asunto de técnica pedagógica y finalidad teológica más que de recuerdo histórico por parte de Juan; de ahí que esa conexión causal no aparezca en la tradición sinóptica. Un relato de un milagro, transmitido independientemente de una secuencia cronológica o de un contexto histórico determinados, ha sido usado en una de las etapas más tardías del proceso redaccional joánico de forma que sirviera de final al ministerio público de Jesús. Como advertíamos en la Introducción (cf. *supra,* pp. 45s), esta adición pudo realizarse cuando el evangelista llevó a cabo la segunda redacción de su evangelio o, más probablemente, con motivo de la redacción final.

Dentro ya del relato, se ha hecho que el milagro responda a las intenciones de la teología joánica, pero no podemos admitir la teoría de Wilkens de que, suprimiendo *todo* lo que es teología joánica, podamos establecer la forma original del relato en la tradición primitiva. Si la teología joánica tiene sus raíces en las palabras de Jesús, como creemos que ocurre realmente, no podemos estar seguros de que no se encontraran ya en la forma más antigua del relato, siquiera embrionariamente, los temas teológicos que ahora se destacan claramente en el evangelio de Juan. En el relato resultan hoy evidentes las huellas de una actividad redaccional, y para entenderlo no hay más que fijarse en los paréntesis adicionales de los vv. 2 y 5, así como en los duplicados que más adelante señalaremos. Sin embargo, dudamos de que todas estas observaciones puedan capacitarnos para llevar a cabo una reconstrucción como la que ha intentado hacer Wilkens.

Señalemos finalmente un efecto que ha producido la secuencia actual del evangelio. En 11,37 relacionan los judíos la curación del ciego (cap. 9) con el relato de Lázaro, y sospechamos que el autor mismo pretendía establecer tal asociación. Hay varios paralelos formales interesantes entre ambos relatos (cf. nota al v. 8). En el cap. 9, la curación del ciego sirve para exponer en forma dramática el tema de Jesús como luz del mundo; la resurrección de Lázaro también sirve para dramatizar el tema de Jesús como vida (11,25). Los dos temas, el de la luz y el de la vida, aparecían combinados en el Prólogo al describir las relaciones de la Palabra con los hombres (1,4). Del mismo modo

que la Palabra dio la vida y la luz a los hombres en la creación, también Jesús, la Palabra hecha carne, da la luz y la vida a los hombres durante su ministerio como signo de la vida eterna que otorga a través de la iluminación que se obtiene mediante su doctrina (junto con el bautismo).

COMENTARIO ESPECIAL

Versículos 1-6: Situación

En este relato intervienen unos personajes que, por lo que se refiere a la tradición sinóptica, sólo son conocidos hasta cierto punto en Lucas. Puesto que la tradición sinóptica consigna escasos recuerdos del ministerio de Jesús en Judea, el hecho de no mencionar a unos judeos como Marta, María y Lázaro no resulta muy sorprendente. No hay pruebas convincentes de que Marta y María no fueran mencionadas en la forma original del relato (Wilkens) o de que sea artificial la relación de parentesco, como hermanas y hermano, entre Lázaro y las dos mujeres. A esta tesis subyace la dudosa suposición de que cuando Lucas sitúa vagamente a estas dos mujeres en Galilea consigna un dato cierto (cf. nota al v. 1). Es interesante la coincidencia de que estos tres nombres, Lazaro, Marta y María, hayan aparecido sobre osarios del siglo I d. C., hallados en la zona de Jerusalén, y el hecho de que los tres juntos se encuentren en una misma tumba de las cercanías de Betania (BA 9 [1946] 18).

En varias ocasiones se insiste en que Jesús sentía un gran amor hacia aquella familia. Si Betania era el lugar en que se alojaba Jesús cuando iba a Jerusalén (y así lo atestigua la tradición sinóptica), no deja de ser razonable la suposición de que era en aquella casa donde se hospedaba y que sus moradores eran verdaderamente amigos íntimos de Jesús. Pero Juan toma lo que puede ser un auténtico recuerdo histórico y lo utiliza con miras teológicas, pues Lázaro, al que Jesús ama, se toma aquí probablemente como representante de todos aquellos a los que Jesús ama, es decir, los cristianos. Compárese al respecto la frase «nuestro amigo *[philos]* Lázaro» (11,11) con el título «amados *[philoi]*» que aplica 3 Jn 15 a los cristianos. Del mismo modo que Jesús da la vida a su amigo Lázaro, también la dará a los cristianos, sus amados.

La importancia simbólica del milagro destaca desde el primer momento. En el relato de la curación del ciego se decía que aquella enfermedad era para que se manifestaran las obras de Dios (9,3). También en 11,4 se dice que la enfermedad de Lázaro es para gloria de Dios, pues la gloria de Dios se hará patente sólo cuando sea glorificado el Hijo. Esta afirmación incluye varios juegos de palabras típicos de Juan. La razón de que la enfermedad *no vaya a terminar con la muerte* es que Jesús dará la vida, es decir, la vida física como signo de la vida eterna. Este milagro *glorificará* a Jesús, no en el sentido de que el pueblo se sentirá admirado y le alabará, sino porque provocará la muerte de Jesús, que es un paso necesario hacia su glorificación (12,23-24; 17,1).

También es interesante la paradoja creada por la adición redaccional del paréntesis del v. 5. Jesús no acude en socorro de su amigo Lázaro por amor, pues su ayuda a Lázaro será aún mayor cuando esté ya muerto. Evidentemente, el autor quiere darnos a entender que Lázaro murió apenas habían mandado las hermanas el recado a Jesús. Los cuatro días de que habla el v. 17 se distribuyen así: un día para que llegara el mensaje, dos días que se quedó Jesús donde estaba y otro día que empleó en acudir a Betania. Sobre la posible motivación teológica y apologética de la mención de los días, cf. notas a los vv. 7 y 17. Notemos que el mensaje enviado por las hermanas a Jesús (v. 3) es del mismo tipo de sugerencia discreta que encontrábamos en 2,3: se limita a manifestar una situación que se presta a que Jesús le ponga remedio, pero sin pedirle formalmente que haga nada. Ni en Caná ni en Betania se deja mover Jesús por ninguna sugerencia extraña. Como indica Bultmann, 303, «las obras de Jesús tienen su propia hora».

Versículos 7-16: ¿Subirá Jesús a Judea?

La discusión sobre si Jesús marchará a Judea parece desarrollarse en una doble línea: a) Los versículos 7-10 y 16 se refieren a su marcha hacia Judea para morir; en ellos no se menciona para nada a Lázaro. La función de estos versículos consiste en establecer una conexión, dentro del relato general, con todo lo sucedido en los capítulos anteriores, concretamente con los diversos intentos de lapidar a Jesús (especialmente en 10,31) y su retirada a Transjordania en busca de seguridad (10,40). El tema de la luz y las tinieblas de 11,9-10 está relacionado con 9,4, donde también se insiste en que es preciso saber aprovechar la luz. En 11,9 se menciona la luz del mundo, lo mismo que en 8,12, y en ambos pasajes se expresa la aversión a caminar de noche. El tono de

urgencia que presentan estos pasajes no difiere mucho del que advertimos en Jr 13,16: «Dad gloria al Señor vuestro Dios antes de que oscurezca, antes de que tropiecen vuestros pies por los montes a media luz.» Si estos versículos del cap. 11, sobre todo los vv. 7-8, fueron añadidos como parte de un intento redaccional de lograr que el relato de Lázaro encajara en la secuencia actual, tendríamos ahí la explicación de por qué «los judíos» del v. 8 tienen el habitual significado de autoridades hostiles, que no presentan en el resto del capítulo. El temor de los discípulos (v. 8) y la sugerencia de que Jesús se encamina hacia la muerte (v. 16) tienen paralelos en la tradición sinóptica. En Mc 10,32, cuando Jesús emprende el camino desde el valle del Jordán hacia Jerusalén, los discípulos le siguen, pero llenos de temor por lo que va a suceder. En 10,34 les explica Jesús que se encamina hacia la muerte. El gesto de Tomás, anticipándose a decir que los discípulos tienen que morir con Jesús (Jn 11,16), no carece de paralelos en la tradición sinóptica, pues Mc 8,34-35 invita a los discípulos a perder su vida por amor a Jesús. Sobre un lejano paralelo sinóptico con Jn 11,10, cf. nota correspondiente.

Los versículos 11b-15, en que se recoge el mismo tema de la subida a Jerusalén, introducen la posibilidad de prestar ayuda a Lázaro. Los discípulos interpretan erróneamente la alusión de Jesús al sueño de Lazaro (es decir, a su muerte) y al viaje para despertarle (es decir, resucitarle). Este juego de palabras no resulta extraño a la tradición sinóptica, pues en Mc 5,39, después de que ha muerto la hija de Jairo, Jesús dice a la multitud: «La niña no está muerta, sino dormida.» El malentendido de que son víctimas los discípulos en Juan sirve para que Jesús explique (v. 14) y proclame una vez más la finalidad teológica de todo lo que está ocurriendo (v. 15). La explicación es la misma del v 4; pero, mientras que en el v. 4 se insiste en la relación del milagro con Dios (la glorificación), en el v. 15 se subraya la relación del milagro con los discípulos (la fe). Este último signo de Jesús tiene mucho en común con el primero: «Así, en Caná de Galilea, comenzó Jesús sus signos, manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2,11). Los dos aspectos del milagro se conjugaban en 11,40, cuando se dice a Marta que *la fe* en Jesús hará que vea *la gloria* de Dios.

Versículos 17-27: Marta saluda a Jesús

El duplicado que advertíamos en los vv. 7-16 parece prolongarse en los vv. 17-33. En efecto, los vv. 20-27 nos dicen cómo Marta salió de la casa para saludar a Jesús, y los vv. 28-33 nos explican cómo María salió también de la casa para recibir a Jesús. Los dos relatos son muy semejantes y ambas mujeres pronuncian el mismo saludo (vv. 21 y 32). Numerosos críticos piensan que el episodio de Marta fue añadido más tarde (entre ellos Bultmann y Wilkens), ya que la teología joánica aparece más desarrollada en el episodio de Marta, (Ya hemos aludido anteriormente al juicio crítico más avanzado de que ambos relatos, el de María primero y luego el de Marta, han sido añadidos.) Sin embargo, aún aceptando que el papel de una de las mujeres ha sido transferido luego a la otra, no podemos estar seguros de que el episodio estuviera primero centrado en María. De las dos hermanas, María es la más conocida; se comprende que, si Marta tenía originalmente algún papel, un redactor se sintiera impulsado a no disminuir el de María. Pero si María tenía originalmente el papel principal, ¿qué pudo impulsar a un redactor a atribuir a Marta, una figura menos importante, un papel más extenso? Si comparamos los vv. 20-27 con los vv. 28-33, veremos que el papel de María carece de originalidad y se reduce a repetir simplemente lo que ya había dicho Marta, y esto es precisamente lo que cabía esperar si la intervención de María es una adición posterior. El análisis del v. 2, que es a todas luces una adición redaccional, sugiere que se dio mayor importancia a María en una reelaboración posterior. Por otra parte, si el relato de Lázaro circuló independientemente en algún momento, entre sus rasgos más tardíos habrán de contarse precisamente los que sirven para conectarlo con su contexto actual. Al destacar la figura de María se establece el nexo entre el relato de Lázaro del cap. 11 y el de la unción en Betania de 12,1-9. Es cierto que la teología joánica aparece más desarrollada en los vv. 20-27, pero esto no significa que el relato original no pudiera contener una breve narración de cómo Marta salió a recibir a Jesús.

Si nos fijamos en los episodios de Marta y María tal como ahora aparecen en el evangelio, encontramos que ambos personajes responden perfectamente a la descripción que de ellos se hace en Lc 10,38-42. Aquí aparece Marta afanosa y preocupada por atender a Jesús, mientras que María permanece sentada a los pies del Señor escuchando sus palabras. En el relato joánico, Marta echa a correr para recibir a Jesús, mientras que María permanece *sentada* en casa. Pero cuando María oye que ha llegado el Maestro, se apresura y *cae a sus pies*. Es obvio que en todo esto hay varias influencias cruzadas entre los retratos lucano y joánico de las dos mujeres, pero lo difícil es determinar en qué dirección van las influencias.

A través de todo el episodio relacionado con Marta advertimos que ésta cree en Jesús, pero inadecuadamente. En el v. 27 se dirige a él con títulos elevados, probablemente los mismos que se usaban en las primitivas profesiones de fe cristianas, pero en el v. 39 se advierte que aún no cree que Jesús tenga el poder de dar la vida. Le considera como un intermediario al que Dios escucha (v. 22), pero aún no ha comprendido que Jesús es la vida misma (v. 25).

Ya hemos visto que el mensaje enviado por las dos hermanas a Jesús (v. 3) se asemejaba mucho por su estilo a la delicada sugerencia que María hace a su hijo en la escena de Caná (2,3). También la afirmación de Marta en el v. 22, «Sé que Dios te dará lo que le pidas», ofrece cierta semejanza con las instrucciones de María a los sirvientes en 2,5: «Haced lo que él os diga.» En ambos casos se da la misma confianza, apenas expresada, en que Jesús actuará a pesar de la aparente imposibilidad que sugieren las circunstancias. Sin embargo, nada nos indica en qué dirección van las esperanzas de Marta o si realmente pensaba que Jesús podía o quería sacar a Lázaro de la tumba. Se discute el alcance del «así y todo» del v. 22; sin embargo, en el v. 39 aparece claro que Marta no pensaba en que su hermano iba a regresar inmediatamente de la tumba. Tiene razón Bultmann, 306, al afirmar que el v. 22 es una confesión más que una petición.

Marta interpreta erróneamente la respuesta de Jesús en el v. 23, como si se tratara de una de tantas frases de consuelo que acostumbraban a pronunciar los judíos con ocasión de la muerte. Marta coincide con Jesús en que profesa la doctrina de la resurrección de los muertos, defendida por los fariseos contra los saduceos (Mc 12,18; Hch 23,8). si bien es verdad que esta doctrina se introdujo tardíamente en el pensamiento teológico israelita (aparece por primera vez a comienzas del siglo II a. C., en Dn 12,2), era aceptada ampliamente incluso por el pueblo en tiempos de Jesús. En el siglo I d. C. entraría a formar parte de las plegarias oficiales del judaísmo como segunda de las *Diez y ocho Bendiciones:* «Tú, Señor, eres poderoso por siempre, pues das vida a los muertos.» Sin embargo, la forma en que Marta entiende la resurrección del último día no resulta adecuada en la presente situación, pues conforme a la escatología realizada joánica, el don de la vida que vence a la muerte es ya una realidad *actual* en Jesucristo (vv. 25-26).

En la nota al v. 26 hemos aludido a las distintas formas en que pueden entenderse los vv. 25-26. En nuestra opinión, la exégesis más satisfactoria es la propuesta por Dodd, *Interpretación,* 364. Hay dos ideas

principales. Primera, Jesús dice: «Yo soy la *resurrección.*» Es la respuesta directa a la confesión de Marta en el v. 24 y (sin excluir la resurrección final) le asegura la realización inmediata de lo que ella espera para el último día. Esta afirmación se comenta en los versos segundo y tercero del mismo v. 25. Jesús es la resurrección en el sentido de que todo el que crea en él, aunque descienda a la tumba, irá a la vida eterna. La «vida» a que se refiere el v. 25c es la vida que procede de lo alto, engendrada por el Espíritu, que vence a la muerte física. Segunda, Jesús dice: «Yo soy la *vida.*» Esta afirmación es comentada en el v. 26. Todo el que reciba el don de la vida por su fe en Jesús nunca morirá de muerte espiritual, porque ésta es una vida *eterna.* Notemos que, como suele ocurrir en las sentencias en que se usa «yo soy» con un predicado, aquí «resurrección» y «vida», que son los predicados, expresan lo que es Jesús *en relación con los hombres;* son las cosas que Jesús ofrece a éstos. Ya antes hemos visto juntos los conceptos de resurrección y vida: en 6,40 y 54 se acentuaba, en cuanto a la resurrección, el aspecto de la escatología final; en 5,24-25 se destacaba más la escatología realizada.

Como reacción a las sentencias en que Jesús se presenta como resurrección y vida, Marta confiesa su fe en Jesús mediante una serie de títulos frecuentes en el NT (cf. notas al v. 27). Probablemente hemos de entender su actitud de manera muy semejante a como interpretábamos la de la samaritana en el cap. 4. Allí se presentaba Jesús como fuente de agua viva, pero la mujer no llegó a reconocerle más que como un profeta (4,19). Jesús tuvo que mandarla en busca de su marido para conducirla a una fe más profunda. También en el cap. 11, para que Marta comprenda que Jesús tiene el poder de dar la vida, tendrá que dar una expresión dramática a sus palabras haciendo que Lázaro resucite. Jesús no rechaza los títulos tradicionales, pero habrá de poner en claro la verdad profunda que tras ellos se oculta. El evangelista demuestra en 20,31 cómo han de interpretarse los títulos tradicionales, es decir, en términos del poder que posee Jesús para dar la vida a los hombres: «... para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y por esta fe tengáis vida en su nombre.» Simplificando las cosas, podríamos decir que la dificultad de Marta consiste en que no cae en la cuenta de todo el alcance que tiene la expresión «el que tenía que venir al mundo»; en realidad, no ha entendido que la luz y la vida ya han venido al mundo.

Versículos 28-33: María saluda a Jesús

Ya hemos advertido que con esta escena no avanza nada realmente la acción; el v. 34 podría ir muy bien a continuación del v. 27 sin que ello significara diferencia alguna. La única diferencia que hay entre el saludo de Marta a Jesús y el de María, es que ésta cae a los pies del Señor (v. 32) Algunos interpretan este gesto como indicio de una fe más viva en María, pero es de advertir que siempre se describe a María de Betania a los pies de Jesús (Lc 10,39; Jn 12,3). Nótese que este gesto de postrarse a los pies de Jesús es un rasgo más lucano (Lc 8,41; 17,16) que joánico; ello podría ser indicio del carácter secundario de este episodio relacionado con María.

El v. 33 exige un comentario especial, pues tanto en él como en el v. 38 se describe una fuerte sacudida emocional de Jesús. (Es posible que estos dos versículos sean un duplicado del mismo hecho.) En una extensa nota hemos expuesto las dificultades que se oponen a una traducción exacta del texto griego, pero examinemos la posibilidad de que Jesús se indignara o enojara en vez de mostrar simpatía (Lagrange, Bernard) o tristeza. Hoskyns y Bultmann se cuentan entre los comentaristas que piensan en la posibilidad de que Jesús se indignara ante la falta de fe de María y los judíos. Esta sugerencia parece plausible, por lo que respecta al v. 38, pues la pregunta del v. 37 podría tomarse como una manifestación de fe insuficiente. Pero el llanto del v. 33 difícilmente puede interpretarse como falta de fe, ya que el mismo Jesús se echó a llorar (v. 35). Una mejor explicación del enojo de Jesús en el v. 33 sería la razón que se aduce en la tradición sinóptica para explicar otras manifestaciones de enojo semejantes (cf. nota), a saber: que se enoja al encontrarse frente a frente con el dominio de Satanás, que, en este caso, está representado por la muerte. Es interesante advertir que en otros dos casos en que se emplea el verbo *tarassein* (Jn 14,1.27) se describe la reacción de los discípulos ante la *muerte* inminente de Jesús; además, en 13,21 se utiliza también este verbo para describir hasta qué punto se sintió conmovido Jesús ante la idea de que iba a ser traicionado por Judas, en cuyo corazón había penetrado ya *Satanás*. Crisóstomo *(In Jo.,* LXIII,2; PG 59,350) sugiere que en estos pasajes de Juan tenemos descrita la misma emoción que, según los sinópticos, embargó a Jesús en el huerto de los Olivos (Mc 14,33): una conmoción emocional debida a la proximidad de la muerte y la lucha con Satanás.

Versículos 34-44: La resurrección de Lázaro

Los versículos 34-40 sirven para ambientar el milagro describiendo la tristeza de Jesús antes de ir al lugar en que se halla la tumba y la resistencia a su orden de abrirla. Esta ambientación da al autor la oportunidad de recordarnos algunos de los temas que han salido a relucir a lo largo de todo el capítulo, de forma que no se nos escape el significado último del milagro. El v. 36 nos indica que Lazaro es el amado (¿el cristiano?). En el v. 37 se recuerda la curación del ciego, con lo que se yuxtaponen las imágenes de Jesús como luz y como vida. El v. 40 une los temas de la fe, de que Jesús ha hablado a Marta en los vv. 25-26, y de la gloria, a que se aludió en el v. 4. La mención de la gloria en este pasaje sirve para crear una inclusión no sólo dentro del mismo capítulo, sino además con el milagro de Caná (11,40 y 2,11), uniendo de esta forma el primer signo y el último. Por otra parte, el tema de la gloria sirve de transición al Libro de la Gloria, que es la segunda mitad de este evangelio.

Las palabras de Jesús en los vv. 41-42 han creado dificultades a los comentaristas. Juan las presenta como una oración; esta interpretación se ve confirmada por diversos detalles. Antes de hablar, Jesús eleva la mirada, gesto que es preludio de una oración (cf. nota). Lo primero que dice Jesús es «Padre», traducción del arameo *'abbâ,* forma característica, pero poco habitual de dirigirse Jesús a Dios en la oración, por ejemplo, en Lc 11,2; Mc 14,36 (sobre el uso de *'abbâ,* cf. TS 22 [1961] 182-85). La plegaria de Jesús en el v. 41 se inicia con una acción de gracias, como ocurre en las oraciones judías clásicas. Sin embargo, la explicación de por qué ora Jesús (v. 42) ha parecido extraña a muchos. Loisy, 353, escribe con cierta crudeza: «El Cristo joánico ora para exponer las tesis del evangelista. En apariencia, estaría orando de cara a la galería, pues habla al Padre con la única finalidad de suscitar la fe en su propia persona y en su misión divina.» Para quienes piensan de este modo, Jesús no ora realmente, pues no pide nada al Padre. Sin embargo, la petición no es la única forma que adopta la plegaria. Si ésta es una forma de unión con Dios, puede decirse que el Jesús joánico está orando siempre, pues él y el Padre son una misma cosa (10,30).

Una de las plegarias más características de Jesús en la tradición sinóptica es aquella en que pide que se cumpla la voluntad del Padre (Mt 6,10; Mc 14,36). La vida del Jesús joánico es un perpetuo «hágase tu voluntad», pues Jesús no hace nada por su propia cuenta (5,19). Su

alimento es hacer la voluntad del Padre (4,34). Es precisamente esta actitud orante la que se resume en 11,42: «Yo sé que siempre me escuchas.» Jesús confía absolutamente en el Padre porque hace siempre lo que agrada al Padre (1 Jn 3,21-22). Sabe que cuanto pide es conforme a la voluntad del Padre y que por ello precisamente es siempre escuchado (1 Jn 5,14). Exige a sus seguidores esta misma confianza en la oración (14,12-13; 15,16; 16,23.26).

En los vv. 41-42 muestra Jesús su alegría porque el hecho de que su plegaria sea siempre escuchada sirva para que la multitud alcance la fe, pero aquí no hay la menor arrogancia o exhibicionismo. La plegaria de Jesús será escuchada, y por ello los circunstantes contemplarán una obra milagrosa que en definitiva es una obra del Padre. A través del ejercicio de los poderes de Jesús, que son poderes del Padre, llegarán al conocimiento del Padre y de esta forma recibirán la vida. Nada gana Jesús para sí con ello; sólo pretende que sus oyentes conozcan al Padre que le envió (v. 42c; cf. también 17,20-21). Es posible incluso que la multitud presente no llegara a oír sus palabras, pero no dejaría de advertir la actitud orante de Jesús cuando elevó los ojos al Padre, de forma que aquella oración pudo llevarles a conocer la fuente de aquellos poderes. En el AT aparece Elías orando así: «Escúchame, Señor, para que este pueblo sepa que tú, Señor, eres el Dios verdadero» (1 Re 18,37). La oración de Jesús a su Padre expresa la misma idea, pero con una confianza suprema. «Es para honra de Dios» (11,4).

Una vez preparado el pueblo para que advierta el alcance del signo, Jesús llama a Lázaro fuera de la tumba. Con su característica brevedad, Juan no se detiene en los detalles del milagro, que se narra en dos versículos (43-44), pues el elemento maravilloso no es lo más importante. Lo que interesa es que Jesús ha dado la vida (física) como signo de sus poderes para comunicar la vida eterna en la tierra (escatología realizada) y como promesa de que resucitará a los muertos en el último día (escatología final). Este segundo motivo destaca claramente en las reminiscencias de 5,26-30 que advertimos en el cap. 11. (Recordemos que 5,26-30 es un duplicado en términos de escatología final que repite lo dicho en 5,19-25 en términos de escatología realizada.) Los paralelos son tan estrechos que algunos han llegado a pensar que la historia de Lázaro se situaba originalmente en el contexto del cap. 5. Podemos señalar los siguientes paralelos (cf. también nota al v. 4):

11,17: Lázaro *en la tumba.*
43: Jesús grita con voz fuerte: «¡Lázaro, sal fuera!»
25: «Yo soy la *resurrección y* la *vida.*»
5,28-29: «Se acerca la hora en que escucharán su voz *los que están en el sepulcro y saldrán:* los que hicieron el bien *resucitarán para la vida.*»

Puede decirse, por tanto, que en muchos detalles el cap. 11 realiza la promesa del cap. 5.

BIBLIOGRAFÍA

R. Dunkerley, *Lazarus:* NTS 5 (1958-59) 321-27.
W. Wilkens, *Die Erweckung des Lazarus: TZ 15* (1959) 22-39.

39. *LOS HOMBRES CONDENAN A MUERTE A JESÚS: EL SANEDRÍN* (11,45-54)

Jesús es condenado a muerte y se retira a Efraín

11 [45]Muchos de los judíos que habían ido a casa de María y habían
presenciado lo que había hecho creyeron en él. [46]Algunos, sin
embargo, fueron a ver a los fariseos y les contaron lo que había hecho
Jesús. [47]Los sumos sacerdotes y fariseos convocaron entonces el Sane-
drín y preguntaban: «¿Qué hacemos? Este hombre realiza muchos sig-
nos; si dejamos que siga, todos van a creer en él y vendrán los romanos
y nos destruirán el lugar santo y la nación.»
[49]Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote el año aquel, les
dijo: «No tenéis idea. [50]No calculáis que antes que perezca la nación
entera conviene que uno muera [por el pueblo].» [51]Esto no se le ocu-
rrió a él; siendo sumo sacerdote el año aquel, profetizó que Jesús iba a
morir por la nación; [52]y no sólo por la nación, sino también para reu-
nir a los hijos de Dios dispersos. [53]Desde aquel día estuvieron decidi-
dos a matarlo.
[54]Por eso Jesús ya no andaba en público entre los judíos; se retiró
a una ciudad llamada Efraín, en la región cercana al desierto, y se quedó
allí con sus discípulos.

NOTAS

11,45. *Muchos de los judíos que.* Bernard[11], 401-2, insiste en que el texto griego significa: «muchos de los judíos, es decir, los que habían ido...», traducción que viene a sugerir que todos aquellos judíos creían ya en Jesús, pero que parece basarse en una confianza excesiva en la exactitud de la concordancia del participio en el griego de la koiné. En el v. 46 se indica que algunos de los judíos *que estuvieron allí* no creían, y en este sentido interpreta el v. 45 el Códice de Beza.

María. El hecho de que ahora se mencione únicamente a María sirve de apoyo a los que creen que Marta es un personaje añadido posteriormente al relato de Lázaro. Pero ello podría interpretarse igualmente como un ejemplo de que el recuerdo de María (que ungió a Jesús) se sobrepuso al de Marta.

presenciado. El verbo usado aquí es *theasthai,* que implica el matiz de ver percibiendo. Cf. Apén. I:3.

46. *fariseos.* Únicamente en el v. 54 se emplea la expresión «los judíos» para aludir a las autoridades judías hostiles a Jesús, y ese versículo no tiene necesariamente conexión con la reunión del Sanedrín. En 11,13.18 se usan «los judíos» y «los fariseos» como expresiones sinónimas.

47. *Los sumos sacerdotes y fariseos.* ¿Se trata de un error? Los fariseos no tenían autoridad para convocar el Sanedrín, que estaba integrado por las tres clases de los sacerdotes, los ancianos y los escribas. Sin embargo, la mayor parte de los escribas pertenecía al grupo de los fariseos y podemos sospechar que el Sanedrín no habría intervenido de no haber sido por el hecho de que los fariseos eran hostiles a Jesús. Hubiera sido más exacto hablar de sacerdotes y *escribas* (Mc 14,43.53), pero, como ya hemos indicado, Juan no intenta ser muy preciso acerca de los grupos judíos que había antes de la destrucción del templo. El judaísmo de los fariseos sobrevivió, y era precisamente aquella forma de judaísmo la que se oponía al cristianismo en el momento en que se compuso el cuarto Evangelio. La referencia a los fariseos, por consiguiente, puede interpretarse más como una simplificación que como un error.

convocaron. En el v. 52 se usa el mismo verbo; es posible que sea intencionado el contraste entre ambas reuniones: el Sanedrín se reúne para dar muerte a Jesús, mientras que los hijos de Dios son congregados para que reciban el don de la vida. Cf. también 6,12-13.

el Sanedrín. Aunque hay otras referencias implícitas a esta institución (cf. 7,45ss), ésta es la única vez que es designada por su nombre propio en Juan.

Qué hacemos. Interpretamos esta pregunta en sentido deliberativo, con un uso raro del presente (BDF § 366[4]). Bernard II, 403, y Barrett, 338, se cuentan entre los que le atribuyen un valor retórico: «¿Qué vamos a hacer ahora?», como presuponiendo la respuesta «Nada». En otras palabras, que equivaldría a la pregunta «¿Es que no vamos a hacer nada?» Sin embargo, Schlatter, 256-57, y Lagrange, 313, citan buenos paralelos rabínicos a favor de la construcción: «¿Qué es lo que voy a hacer ahora que...?»

muchos signos. Según la actual cronología joánica, Jesús ha realizado dos signos de importancia capital en menos de seis meses (el ciego del cap. 9; Lázaro en el cap. 11).

48. *todos van a creer en él.* En los Padres hay pruebas a favor de la supresión de esta frase; así, Agustín, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría (cf. Boismard, RB 60 [1953] 350-51). Podría tener relación con 12,11.

el lugar santo y la nación. Crisóstomo lee «nación... ciudad», y no es imposible que «lugar santo» se refiera a Jerusalén, el lugar elegido por Yahvé para poner allí su nombre (Dt 12,5). Pero es más probable que el lugar santo sea el templo (Jn 4,20; Hch 6,13; 7,7).

En 2 Mac 5,19 se mencionan juntos la nación y el lugar (es decir, el templo).

49. *sumo sacerdote el año aquel.* Esta fórmula aparecerá de nuevo en el v. 51 y en 18,13. Ha sido utilizada por muchos investigadores (por ejemplo, Bultmann, 314[2]) para demostrar que el autor no conocía las costumbres palestinenses, pues la entienden como si implicara que el sumo sacerdote cambiaba todos los años, como ocurría con los sumos sacerdotes paganos de Asia Menor. De hecho, el oficio de sumo sacerdote entre los judíos era vitalicio (Nm 35,25), si bien en tiempos de Jesús ello dependía del favor romano. Caifás fue sumo sacerdote del año 18 al 36 d. C. La discusión acerca de si el evangelista ha cometido o no algún error en este pasaje dependerá en parte de la validez que se atribuya a la noticia dada en 18,13 sobre Anás como sumo sacerdote (cf. nota correspondiente). Esta última afirmación sería o un error craso o indicio de un conocimiento perfecto de que el depuesto sumo sacerdote Anás seguía ejerciendo una gran influencia y podía por ello ser llamado sumo sacerdote. Si nos decidimos por la segunda alternativa, no hay motivos para pensar que quien conociera el hecho pudiera incurrir en un craso error acerca de una cuestión tan elemental como la del plazo a que se extendía el ejercicio del cargo. Lo cierto, aparte del problema que plantea 18,13, es que resultaría sorprendente que el autor de este evangelio ignorase las normas del AT sobre el ejercicio vitalicio del cargo, cuando en realidad demuestra un notable conocimiento del AT. Es posible que no exista tal problema, como indica Bernard II, 404, y otros autores que atribuyen un significado distinto a la frase «sumo sacerdote aquel año». El genitivo que con esta expresión se traduce no significa necesariamente «de aquel año», sino que puede tener un valor meramente temporal (BDF § 186[2]); el hecho de que el genitivo vaya separado del nombre que lo rige por el participio «siendo» *(ōn)* apoya esta sugerencia. La idea, por consiguiente, sería que Caifás era sumo sacerdote aquel *fatídico* año en que murió Jesús. Juan subrayaría no el plazo en que Caifás ejerció el cargo, sino su sincronismo. Esta sugerencia se remonta nada menos que a Orígenes *(In Jo.,* XXVIII,12; PG 14,708[c]).

Caifás. Derivado probablemente de un nombre semita como *Qayyafâ.* Era yerno de Anás y fue depuesto poco después de que Pilato lo fuera como procurador; es muy posible que obtuviera el cargo mediante un arreglo financiero con Pilato. La forma informal en que se presenta su intervención en este caso y la manera de dirigirse sin rodeos a sus compañeros podrían indicar que no se trata de una sesión oficial del Sanedrín, presidida por el sumo sacerdote. Al menos parece que es una reunión más informal que la descrita en Mc 14,55ss, en la que fue juzgado Jesús. Josefo, *Guerra,* II,8,14; 166 aporta una interesante confirmación de la forma descarada en que los saduceos solían hablar. Nótese que ni Marcos ni Lucas mencionan a Caifás en el juicio de Jesús; Mt 26,3 le menciona en la sesión preliminar del Sanedrín, y en 26,57 se le nombra con ocasión del juicio definitivo (como lo hace también Jn 18,24).

50. *conviene.* Así, los mejores manuscritos, pero no faltan pruebas a favor de *«nos conviene».* Resulta tentadora la idea de combinar el Códice Sinaítico y algunos testimonios patrísticos, omitiendo el adjetivo pronominal, pero esta omisión puede ser debida al influjo de 18,14.

[por el pueblo]. Lo omiten algunos Padres latinos antiguos (Agustín, Crisóstomo, Teodoreto) y varios manuscritos etiópicos. Normalmente, ésta no sería base suficiente para colocar la expresión entre corchetes, pero la teología de la redención que parece implicar resulta extraña en labios de Caifás. El término «pueblo» no aparece en Juan más que en este versículo y en su reiteración de 18,14. El desarrollo de la afirmación de Caifás, que aparece con carácter de paréntesis en los vv. 51-52, menciona únicamente «la nación». Hay motivos, por tanto, para interpretar la expresión como una glosa. De otro modo, si formaba parte del texto original, habría que sobreentender probablemente el *hyper* no en el sentido de «por» (normal en Juan), sino en el de «en lugar de».

51. *el año aquel.* Hay testimonios a favor de la omisión de «aquel» (P^{66}; Beza) o de toda la expresión (P^{45}; VS^{sin}; VL).

reunir. Literalmente, «juntar *en uno*». Cf. la expresión «un solo rebaño» de 10,16.

52. *hijos de Dios.* Esta expresión aparece dentro de este evangelio tan sólo aquí y en el Prólogo (1,12), pero es frecuente en las epístolas joánicas. No todos los hombres, sino únicamente aquellos que el Padre ha otorgado a Jesús, son hijos de Dios (8,42), y de ahí que los hijos de Dios dispersos sean los gentiles destinados a creer en Jesús. En Jr 31,8-11 se asocia la reunión de los (judíos) dispersos a la paternidad de Dios; es posible que la expresión joánica se apoye en aquella asociación.

53. *estuvieron decididos.* Numerosos manuscritos tardíos dicen «planearon juntos», probablemente por influjo de Mt 26,4; ello demuestra que los copistas asociaron los relatos de Mateo y Juan sobre las sesiones preliminares del Sanedrín.

54. *Efraín.* No se ha llegado a la identificación segura de esta ciudad. El Códice de Beza dice *Samphourim*, pero podría tratarse de una corrupción del semítico *šēm 'efrayīm* («cuyo nombre es Efrain»). El P66 * omite «ciudad», de forma que se convierte en la región de Efraín. Algunos la identifican con Eṭ-Ṭaiyibeh, lugar situado a unos 20 kilómetros al nordeste de Jerusalén, cuyo nombre antiguo era Ofrá (Jos 18,23) o Efrón (Jos 15,9). En 2 Sm 13,23 se menciona la ciudad de Efraín, pero la localización resulta vaga (¿cerca de Betel, como la Efraín de Josefo, *Guerra*, IV,9,9; 555? En este caso, podría tratarse de Et-Taiyibeh). W. F. Albright, AASOR 4 (1922-23) y 124-33, afirma que la Efraín de Juan no es Eṭ-Ṭaiyibeh, sino Ain Sâmieh, poco más al nordeste y en el fondo de un valle. Eṭ-Ṭaiyibeh, situada a una altura que supera en 900 m. la de Jerusalén, resulta un lugar un tanto expuesto y demasiado frío para vivir allí durante los meses de febrero y marzo, sobre todo si tenemos en cuenta que Jesús no poseía una morada estable. (La argumentación de Albright depende de la cronología joánica.) Entre Sâmieh y el valle del Jordán no hay ninguna otra población, por lo que aquélla se encuentra literalmente al borde del desierto.

se quedó. Los manuscritos griegos se dividen casi por igual a favor de dos lecturas distintas: una relacionada con el verbo *menein*, «permanecer», y otra con *diatribein*, «pasar algún tiempo» (cf. 3,22).

COMENTARIO

Esta sesión del Sanedrín, que según la cronología joánica tuvo lugar varias semanas antes de la Pascua (11,55; 12,1), no está atestiguada en la tradición sinóptica. Si a ello se unen ciertas inexactitudes en cuanto al papel que desempeñaban los fariseos en el Sanedrín y el plazo para el que era designado el sumo sacerdote, se explica que numerosos críticos consideren el pasaje de 11,45-53 como una construcción teológica basada sobre materiales tomados de los sinópticos. Ya hemos indicado en las notas a los vv. 47 y 49 que las supuestas «inexactitudes» no lo son tanto como podría parecer a primera vista. Por otra parte, en la tradición sinóptica no faltan indicios de que se celebrara una sesión previa del Sanedrín anterior a la definitiva en que Jesús fue condenado a muerte. En Mc 14,1-2 y Lc 22,1-2 se habla simplemente de la conjura tramada por los sumos sacerdotes y los escribas dos días antes de la Pascua, pero en Mt 26,1-5 este dato parece convertirse en una sesión preliminar del Sanedrín. En las notas a los vv. 49 («Caifás») y 53 advertíamos que hay ciertas semejanzas entre las escenas de Juan y Mateo, y es de notar que en ambos casos la sesión del Sanedrín concluye con la decisión de dar muerte a Jesús. Hay, evidentemente, una diferencia cronológica, pero ahora nos limitamos a llamar la atención sobre la posibilidad y hasta la verosimilitud de que el Sanedrín celebrara algunas reuniones antes del juicio definitivo.

Por otra parte, hemos de recordar que el juicio definitivo, tal como se consigna en los sinópticos, representa probablemente una colección de acusaciones que fueron formuladas en distintos momentos (cf. nuestro análisis de Jn 1,51; 2,19; 10,24-39, sobre rastros de elementos dispersos que presentan semejanzas con los del juicio). Desde diversos puntos de vista (cf. CBQ 23 [1961] 148-52, o NTE 198-203), el cuadro joánico, que ofrece una distribución más espaciada de estos elementos, resulta realmente más verosímil. Es interesante, por ejemplo, que el tema de la destrucción del templo, que juega un importante papel en el juicio definitivo de los sinópticos (Mc 14,57-58), aparezca también en esta sesión de Juan (v. 48: «nos destruirán el lugar santo»), pero de manera distinta y más realista. Por consiguiente, no es posible zanjar la cuestión de si en la escena joánica se recogen materiales históricos únicamente sobre la base de su conformidad con la tradición sinóptica, pues no se puede dar por supuesto que los materiales sinópticos pertenecientes a las sesiones del Sanedrín merecen aceptarse ciegamente.

La introducción a esta escena joánica relaciona la sesión del Sanedrín con el milagro de Lázaro, con lo que surge la paradoja de que el don de la vida que ofrece Jesús es causa de su muerte. Aquí nos hallamos, por supuesto, ante la perspectiva teológica propia de este evangelio. El milagro de Lázaro, como tantas otras palabras y obras de Jesús, crea una división entre los hombres, que se juzgan a sí mismos conforme a su reacción ante Jesús. El hecho de que algunos crean en sus signos fuerza a actuar a las autoridades judías (v. 47). Esto coincide con lo que vemos en Mc 11,18, donde, una vez narrada la purificación del templo, se dice: «Los sumos sacerdotes y los escribas... buscaban el modo de perderle... porque la multitud estaba asombrada de su doctrina.» Detrás de todas estas expresiones de los evangelios parece estar la idea común de que las autoridades judías estaban alarmadas por el entusiasmo que suscitaba Jesús.

C. H. Dodd, *art. cit.*, ha analizado el carácter literario de la escena joánica y ha logrado demostrar que responde a uno de los esquemas comunes de los relatos primitivos acerca de Jesús. Se trata de un relato

de afirmación, es decir, de un relato que la comunidad cristiana conservó precisamente porque contenía una densa afirmación. El relato de Juan desemboca en la importantísima sentencia del v. 50: «Antes que perezca la nación entera conviene que uno muera [por el pueblo]». En el comentario en forma de paréntesis de los vv. 51-52 advertimos por qué esta sentencia adquirió tanta importancia en los primitivos círculos cristianos, a saber: porque fue considerada como una profecía involuntaria acerca del carácter salvífico de la muerte de Jesús. Caifás sólo pretendía expresar una máxima de sentido común y de conveniencia política. Estaba impaciente por suprimir a Jesús, por temor a que aquel elemento perturbador, como tantos otros revolucionarios, provocara la intervención de los romanos contra todos los judíos. Pero el teólogo cristiano acertó a captar en sus palabras el eco de una sentencia tradicional del mismo Jesús: «El Hijo del Hombre ha venido... para dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). Caifás tenía razón; la muerte de Jesús serviría para que la nación se librara de ser destruida. Pero no sospechaba que Jesús iba a morir no en lugar de Israel, sino para la salvación del verdadero Israel. Es comprensible que esta profecía inconsciente en labios de un sumo sacerdote judío tenía que convertirse en un eficaz argumento en los círculos judeo-cristianos a los que (en parte) iba dirigido el cuarto Evangelio.

El v. 52 amplía las perspectivas de la profecía hasta incluir a los gentiles; ya hemos visto que el cuarto Evangelio se propone también animar a los pagano-cristianos. Dado que la comunidad cristiana es el verdadero Israel, el verdadero rebaño de Jesús (10,16), pueden aplicarse a todos los que forman parte de esta comunidad las imágenes del AT en que se habla de reunir a los dispersos hijos de Israel (Is 11,12; Miq 2,12; Jr 23,3; Ez 34,16). El autor confirma el juicio de Caifás: la conversión de los paganos será el efecto ulterior de la *muerte* de Jesús. Más adelante, en Jn 12,32, el mismo Jesús dirá: «Pero yo, cuando me levanten de la tierra, tiraré de todos hacia mí», y en 1 Jn 2,2 se afirma: «Jesús, el Mesías justo, que expía nuestros pecados, y no sólo los nuestros, sino también los del mundo entero.»

Pero hemos de advertir que si el v. 52 insinúa la universalidad de la salvación, al mismo tiempo insiste en su aspecto comunitario. Muchos autores han hablado una y otra vez del individualismo joánico (por ejemplo, C. F. D. Moule, NovT 5 [1962] 171-90), pues en Juan no se menciona la Iglesia. Pero, ¿acaso no tenemos aquí una idea exacta de la Iglesia, ya que los dispersos hijos de Dios han de ser reunidos *en uno*?

Están llamados a ser una misma cosa con la verdadera nación de Israel, con el verdadero pueblo que se salvará gracias a la muerte de Jesús. Según 10,16, las otras ovejas que aún no forman parte del rebaño también serán reunidas para que entren en el único redil. Son muchos los que han comentado que el concepto paulino de la Iglesia como cuerpo de Cristo surgió probablemente de la idea de la unidad creada por el hecho de comer el cuerpo eucarístico de Cristo (1 Cor 10,17). Difícilmente podría ser accidental el hecho de que la descripción joánica de los judíos y gentiles redimidos y reunidos en uno contenga ecos de la terminología, de intencionalidad eucarística, usada en la multiplicación de los panes (6,13), donde *son reunidos los* fragmentos. El pasaje de la *Didaché* (9,4) que citábamos en la p. 514 combina los ecos de Jn 6,13 y 11,52, con lo que se demuestra implícitamente que los temas joánicos de la eclesiología y el sacramentalismo, relacionados entre sí, no son inventos de la moderna imaginación.

La presencia del tema de la reunión de los gentiles y su agregación a Israel en un contexto relacionado con la muerte de Jesús no es una innovación joánica. Está implícita en la parábola de los renteros malvados que los tres sinópticos relacionan con la etapa que precede a la última Pascua. Allí (Mc 12,7-10) la muerte violenta del hijo es la causa de que la viña sea entregada a otros. Este mismo tema encaja perfectamente en un pasaje en que Caifás acaba de referirse al peligro que amenaza al «lugar santo», es decir, al templo. Como ya sabemos por 2,19-21, la muerte de Jesús será causa de que el templo de Jerusalén sea sustituido por el templo de su propio cuerpo. En el AT describieron frecuentemente los profetas a los gentiles acudiendo en masa a la santa colina del templo (Is 2,3; 60,6; Zac 14,16); Is 61,7 caracteriza el templo como «casa de oración para todas las naciones». Cuando en virtud de su muerte el cuerpo de Jesús se convierta en el nuevo templo, pasará a ser lógicamente el centro de reunión para los gentiles. Caifás teme la destrucción del templo por los romanos, pero no acierta a prever que todos los sueños proféticos de la reunión de los gentiles se cumplirán en el nuevo templo que sustituirá al que va a ser destruido. Cf. Braun, *art. cit.*

El único rasgo singular que presenta este apotegma en Juan es que la sentencia clave no aparece en labios de Jesús, sino de su enemigo. En el judaísmo se aceptaba el principio de la profecía inconsciente (ejemplos en StB II, 546). El don de la profecía se asociaba especialmente con el sumo sacerdocio. Josefo, *Ant.*, XI,8,4; 327, narra cómo el sumo

sacerdote Jaddua recibió una iluminación por la que supo que Alejandro Magno no destruiría la ciudad de Jerusalén. Incluso algunos sumos sacerdotes cuya vida distaba mucho de ser ejemplar tuvieron este tipo de privilegio, por ejemplo, Hircano, según *Ant.*, XIII,10,7; 299. La idea de Juan, por consiguiente, no resulta extraña en el judaísmo del siglo I. El aspecto cristiano se manifiesta especialmente en la noticia de que Caifás recibió este mismo don de la profecía por ser sumo sacerdote en *aquel* fatídico año de salvación. Advirtamos al mismo tiempo que el miedo de Caifás a que los romanos destruyan el templo no tiene nada de extraño. En la tradición sinóptica es el mismo Jesús el que sugiere que éste es el destino que aguarda a Jerusalén (Mc 13,2; Lc 21,20); la posibilidad de que se produjera tal intervención romana debió de proponerse más de una vez.

En la tradición sinóptica no aparece ninguna noticia sobre la retirada de Jesús a Efraín (Jn 11,54) o cosa parecida. La misma oscuridad de esta referencia hace verosímil la idea de que se trata de una reminiscencia histórica. En Juan tiene la función de un fragmento de transición; el lugar que ocupa actualmente no basta para hacernos pensar que se encuentra en su secuencia cronológica original. El v. 54 se diferencia con toda claridad del esquema general del cap. 11, siquiera por el uso de la expresión «los judíos». La semejanza con la retirada de 10,39-40 sugiere al menos la posibilidad de que se trate de un duplicado.

* * *

En el cap. 12 empezará a narrar Juan una serie de acontecimientos que tienen claros paralelos en la tradición sinóptica referente a la última semana de la vida de Jesús. Convendrá señalar, antes de que pasemos a estudiar esos materiales, la lista de paralelos que ya hemos advertido en los relatos sinóptico y joánico sobre el (último) ministerio en Jerusalén. Basamos en Marcos los paralelos sinópticos.

Marcos		*Juan*
11,18	Preocupación y hostilidad de los sacerdotes y escribas (fariseos).	11,47
11,30-33	Última mención de Juan Bautista.	10,40-42
12,1-11	Responsabilidad de los jefes de Israel en la muerte de Jesús y elección de un nuevo pueblo por Dios .	11,46-52

12,12	Intento de apresar a Jesús.	10,39
12,18-27	Jesús afirma la resurrección de los muertos.	11,1-44
12,31	Mandamiento del amor.	(13,34-35)
12,38-40	Ataque contra los escribas (fariseos).	9,40-10,18
12,43	Enseñanza junto a la sala del tesoro.	8,20
13,1-2	Destrucción del templo.	11,48

BIBLIOGRAFÍA

F.-M. Braun, *Quatre «signes» johanniques de l'unité chrétienne:* NTS 9 (1963) especialmente 148-50 sobre 11,47-52.

C. H. Dodd, *The Prophecy of Caiaphas (John xi 47-53)*, en NTPat 134-43.

40. ¿IRÁ JESÚS A JERUSALÉN CON OCASIÓN DE LA PASCUA? (11,55-57)

Pasaje de transición

11 [55]Se acercaba la Pascua de los judíos y mucha gente del campo subía a Jerusalén para purificarse antes de las fiestas. [56]Buscaban a Jesús y se preguntaban unos a otros en el templo: «¿Creéis que no vendrá a la fiesta?» [57]Los sumos sacerdotes y fariseos habían mandado que el que se enterase de dónde estaba les avisara para prenderlo.

NOTAS

11,55. *Pascua.* Es la tercera que se menciona en Juan. Con ocasión de la primera (2,13), Jesús había observado la norma que hacía de la Pascua una fiesta de peregrinación (peculiaridad que originalmente correspondía a la de los Azimos, que luego se unificó con la Pascua), y subió a Jerusalén. Durante la segunda Pascua permaneció, al parecer, en Galilea.

mucha gente. El número de peregrinos que acudían a Jerusalén por Pascua parece que variaba entre 85.000 y 125.000 (J. Jeremias, ZDPV 66 [1943] 24-31). Si a estas cifras añadimos la población de Jerusalén (25.000), en las celebraciones de Pascua participarían más de 100.000 personas. Josefo, *Guerra,* VI,9,3; 422-25, da la cifra extraordinaria de más de 2.500.000, derivada del cómputo realizado por Cestio hacia el año 60.

para purificarse. Nm 9,10 prohibe a los impuros participar en los servicios habituales de la Pascua (cf. 2 Cr 30,17-18). Estarían especialmente necesitados de purificarse quienes vivieran en contacto habitual con los gentiles. Por ejemplo, los gentiles enterraban frecuentemente a sus muertos cerca de las viviendas, con lo que sus vecinos judíos quedarían sujetos a la purificación durante siete días impuesta por las normas relativas a la impureza derivada del contacto con los cadáveres (Nm 19,11-12). Josefo, *Guerra,* I,11-6; 229, menciona la costumbre de que los habitantes del campo acudieran a Jerusalén para purificarse antes de la celebración de una fiesta; cf. también el comportamiento de Pablo según Hch 21-24-27.

antes de las fiestas. Literalmente, «antes de la Pascua»; Crisóstomo, la VS y algunos manuscritos griegos omiten esta expresión, que podría ser una glosa explanatoria.

57. *habían mandado.* Literalmente, «habían dado órdenes», aunque hay pruebas respetables a favor del singular.

que. La conjunción usada en este caso *(hopōs)* aparece únicamente en este pasaje joánico.

COMENTARIO

Estos versículos constituyen la transición a las escenas siguientes. La semejanza de los vv. 56-57 con 7,11.13 sugiere la posibilidad de que un redactor haya utilizado algún material procedente de un relato variante para crear la transición. El material del v. 55, sin embargo, delata un conocimiento directo de las costumbres judías. El v. 57 ha de entenderse probablemente en el sentido de una detención llevada a cabo en momento y lugar convenientes. Las autoridades sabían con seguridad dónde se hallaba Jesús cuando éste entró en Jerusalén (12,12), pero no lo detuvieron, porque la ocasión no era propicia.

41. *PRELUDIO DE LA PASCUA Y LA MUERTE. LA UNCIÓN EN BETANIA* (12,1-8)

El cuerpo de Jesús es ungido para la muerte

12 [1]Seis días antes de la Pascua fue Jesús a Betania, donde vivía
Lázaro, a quien Jesús había resucitado de la muerte. [2]Le ofrecieron allí
una cena; Marta servía y Lázaro era uno de los comensales. [3]María
tomó una libra de perfume de mucho precio, de nardo puro, le ungió
los pies a Jesús y se los secó con el pelo. La casa se llenó de la fragancia
del perfume. [4]Pero uno de los discípulos, Judas Iscariote, el que lo iba
a entregar, dijo: [5]«¿Por qué razón no se ha vendido ese perfume? Valía
trescientas piezas de plata, y ese dinero se hubiera podido dar a los
pobres.» [6]Dijo esto no porque le importasen los pobres, sino porque
era un ladrón y, como tenía la bolsa, cogía de lo que echaban. [7]Jesús
dijo: «Deja que lo guarde para el día de mi sepultura; [[8]porque a los
pobres los tendréis siempre con vosotros, en cambio a mí no me ten-
dréis siempre»].

NOTAS

12,1. *Seis días antes de la Pascua.* Para Juan, la Pascua caerá en el día que se cuenta desde la tarde del viernes al sábado; la escena de Betania, en consecuencia, se sitúa entre la tarde del sábado y el domingo. La referencia del v. *12* al día siguiente indica que la cena tendría lugar en la tarde del sábado. Hemos de suponer que ya se daba por finalizado el sábado, pues de lo contrario Marta no hubiera podido servir a la mesa. Algunos han pensado que la cena podía estar relacionada con la *Habdalah* que ponía término a las celebraciones sabáticas, pero lo cierto es que no estamos suficientemente informados acerca de las costumbres de aquella época para formular un juicio. El P^{66*} es el único que dice «cinco días» en lugar de «seis días».

donde vivía Lázaro. Literalmente, «donde estaba Lázaro». Resulta extraño que se identifique aquí a Betania, cuando la ciudad ha desempeñado

un papel tan destacado en el capítulo anterior. Pero si, como hemos sugerido, la historia de Lázaro fue insertada en su actual secuencia cronológica en fecha tardía, y si en algún momento estuvo separada de la escena de la unción, es posible que en tal caso fuera necesario identificar a Betania.

a quien Jesús había resucitado de la muerte. Glosa redaccional, como indica la repetición del nombre de Jesús.

Le ofrecieron. No se indica el sujeto; puede equivaler a una pasiva: «le fue ofrecida una cena». La VS^{sin} hace a Lázaro anfitrión, pero el detalle de que era uno de los comensales parece indicar más bien que se comportaba como un invitado. La tradición sinóptica (Mc 14,3) habla de la casa de Simón el leproso, y Sanders, *art. cit.,* hace de este personaje el padre de Lázaro, María y Marta.

3. *de mucho precio.* En Juan, *polytimos;* en Mc 14,3, *polytelēs,* «caro».

perfume. También puede ser «ungüento»; el término griego *myron* se refiere normalmente a un perfume o ungüento hecho de mirra. En forma de polvo seco o de líquido, el *myron* se hacía de la goma que exuda un arbusto aromático que crece en la zona oeste-central de la Arabia del Sur y en el norte de Somalia. Se usaba como incienso, en cosméticos, perfumes y medicamentos, así como para embalsamar cadáveres. (Cf. G. W. van Beek, BA 23 [1960] 70 94.) Sin embargo, en Juan (lo mismo que en Mc 14,3) se usa *myron* con un significado más genérico, en el sentido de «perfume», ya que este *myron* no está hecho de mirra, sino de nardo.

de nardo puro. El término que traducimos por «puro» es la forma adjetival *pistikos*, de significado incierto, que en el NT sólo aparece en los pasajes de Marcos y Juan en que se narra la unción. Se han sugerido diversas traducciones: «auténtico», «*de espiga* (de nardo)», «mezclado con aceite de pistacho». *Pistikos* es literalmente «fiel»; en arameo aparece frecuentemente *qušṭâ* junto con «nardo», y *qušṭâ* significa también «fe». *Pistikos,* por consiguiente, podría ser una traducción ciegamente literal; cf. Köbert, Bib 29 (1948) 279. Hay también la posibilidad de que *pistikos* sea una corrupción de *tes staktes;* con este término se designa el aceite que se obtiene del estoraque.

nardo. Se refiere al aceite fragante que se obtiene de la raíz y la espiga del nardo, una planta que crece en las montañas del norte de la India. El P^{66*} y el Códice de Beza omiten «nardo»; es posible que el copista no supiera resolver de otro modo la dificultad que le planteaba un *myron* hecho de nardo.

4. *Pero.* Diversos manuscritos inician este versículo con «entonces» o «pero». Se trata probablemente de intentos de suavizar la transición.

Judas Iscariote. En otro pasaje (cf. nota a 6,71) se identifica a Judas como hijo de Simón. Ello ha inducido a Sanders, *art. cit.*, a suponer que era el hermano mayor de Lázaro, María y Marta (cf. nota al v. 2), y hasta llega a describirle como «una Marta en masculino que se había echado a perder».

5. *valía.* El texto griego dice simplemente «no se vendió por 300 piezas de plata».

trescientas piezas de plata. Mc 14,5 habla de *más* de 300 piezas de plata; se trata del fenómeno opuesto al que veíamos al estudiar Jn 6,7, donde se habla de más de 200 denarios, mientras que Mc 6,37 dice simplemente 200 denarios. El denario equivalía al jornal de un día (Mt 20,2); ciertamente, aquel era un perfume muy caro.

6. *no porque le importasen los pobres.* La misma expresión se utilizó en 10,13 para describir al mercenario al que «no le importan las ovejas».

bolsa. El término griego correspondiente servía en su origen para describir un estuche en que se guardaban las lengüetas de las flautas. De ahí pasó a significar una bolsa, cesta o cofre. En 2 Cr 24,8.10 se usa también con el significado de «bolsa» para guardar dinero.

Deja que lo guarde. Otra lectura peor atestiguada dice «lo ha guardado». Esta lectura, que no es la original, representa probablemente una *interpretación* correcta. La idea no es que María haya de guardar el perfume para un uso futuro, sino que (sin saberlo) lo había conservado hasta este momento para embalsamar a Jesús. Esta interpretación puede estar de acuerdo con la escena de Mc 14,3, en que la mujer rompe el pomo de perfume, de forma que no quede nada de éste, por lo que ya no cabe hablar de guardarlo para más adelante. También sirve para explicar la indignación de Judas, al ver que se ha gastado todo el perfume. Si la intención de Juan era decir que María debía guardar parte del perfume para embalsamar más tarde a Jesús, resultaría extraño que luego no se vuelva a hablar de ello. Lo cierto es que María de Betania no intervino para nada en las atenciones fúnebres al cuerpo de Jesús, mientras que la enorme cantidad de ungüentos aportada por Nicodemo (unas 100 libras) para embalsamar el cuerpo de Jesús (19,39) hace que resulten insignificantes las pocas gotas de perfume que hubieran podido quedar de la libra gastada por María. Se han sugerido otras traducciones:

Boismard: Que lo guarde para el día de mi embalsamiento. (*hina* con subjuntivo = imperativo).
Torrey: ¿Tendrá que guardarlo hasta el día de mi embalsamiento?
Barrett (como posibilidad): Dejadla que lo recuerde en el día de mi embalsamiento.

8. Este versículo es idéntico, palabra por palabra, a Mt 26,11; Mc 14,7 también lo recoge, pero le añade una frase: «y siempre que lo deseéis, podréis hacerles el bien». En el texto de Juan es omitido este versículo por los manuscritos del grupo occidental (Beza, VL, VS^{sin}); por otra parte, el hecho de que coincida con Mateo y no con Marcos sugiere que se trata de una adición posterior de los copistas, que la tomaron del texto, más tradicional, de Mateo.

a los pobres los tendréis siempre. Dt 15,11: «Nunca faltará el pobre en la tierra.»

a mi no me tendréis siempre. Este contraste concuerda perfecta mente con la teología rabínica, que clasificaba en dos categorías las «buenas obras» (la expresión aparece en Mc 14,6): las que pertenecen a la misericordia, como enterrar a los muertos, y las que son de justicia, como la limosna. Las primeras se consideraban más perfectas que las segundas. Cf. J. Jeremias, ZNW 35 (1936) 75-82.

COMENTARIO

Comparación con los relatos de unción de los sinópticos

La tradición sinóptica conoce dos escenas en que una mujer unge a Jesús. Mc 14,3-9 y Mt 26,6-13 se refieren a una unción de Jesús en Betania por una mujer innominada poco antes de su muerte. (El relato de Mateo depende totalmente del de Marcos y no tenemos necesidad de analizarlo ahora.) En Lucas no aparece esta escena, pero en 7,36-38 se habla de una unción de Jesús en Galilea por una pecadora. Nadie duda realmente de que Marcos y Juan describen la misma escena, pero muchos detalles de Juan muestran mayor parecido con el relato de Lucas. ¿Describen todos los evangelistas el mismo episodio o se trata de dos incidentes distintos? ¿Recoge Juan materiales originales o se limita a reelaborar los materiales sinópticos? Será conveniente trazar un cuadro comparativo de los detalles:

Mc 14,3-9	*Jn 12,1-8*	*Lc 7,36-38*
dos días antes de la Pascua	seis días antes de la Pascua	durante el ministerio
en Betania	en Betania	en Galilea
en casa de Simón (el leproso)	no se especifica	en casa de Simón (el fariseo)

mujer innominada	María de Betania	pecadora
con un pomo de alabastro	con una libra	con un pomo de alabastro
perfume valioso	perfume caro	perfume
de nardo puro	de nardo puro	
lo derrama sobre su *cabeza*	unge sus *pies*	llora sobre sus pies
	los seca con el cabello	los seca con el cabello
se indignan algunos (discípulos)	se indigna Judas	unge sus *pies*
valor: más de 300 denarios	valor: 300 denarios	Judas critica a Simón (44ss)
Jesús defiende a la mujer	Jesús defiende a María	Jesús perdona a la mujer (50)
«Deja»	«Deja»	
«los pobres los tendréis siempre con vosotros»	«lo guarde para el día de mi sepultura»	
«Me ungió para la sepultura»	«los pobres los tendréis siempre con vosotros»	
«Se proclamará en todo el mundo»		

Cualquier solución que se elija para resolver el problema de los orígenes del relato joánico habrá de explicar sus claros paralelos con las dos escenas sinópticas. Dodd, *Tradición,* 170-176, ofrece un valioso análisis, pero supone que los tres relatos se basan en un único episodio. P. Benoit ha sugerido una solución más aceptable, especialmente tal como la presenta Legault, *art. cit.*, en que se supone que ocurrieron dos incidentes básicos como sigue: 1) uno en Galilea, en casa de un fariseo. Una pecadora arrepentida entra y llora en presencia de Jesús. Las lágrimas caen sobre los pies de éste, y la mujer se apresura a limpiarlas con su cabello. En esta escena no hay unción con perfume. La acción (escandalosa) de soltar el cabello en público concuerda con el carácter de la mujer y ayuda a explicar la indignación del fariseo. Este episodio es el núcleo del relato de Lucas. 2) Otro incidente ocurrido en Betania, en casa de Simón el leproso, en que una mujer (llamada María), deseosa de expresar su amor a Jesús, unge la cabeza de éste con un perfume costoso. Suponer que hubo dos episodios tiene la ventaja de respetar la naturaleza e intención totalmente diferentes de la escena de Lucas por una parte y de la escena de Juan y Marcos por otra. El elemento, muy acusado, de pecado y perdón, esencial en la escena de Lucas, está totalmente ausente del relato que tiene por escenario a

Betania. Tomando como punto de partida estos dos episodios podemos ya ver cómo llegaron a confundirse en la tradición oral, de forma que los detalles del uno pasaron al otro.

Lucas, que no narra la unción de Betania, nos ofrece el relato del primer episodio, pero mezclándole muchos detalles del segundo. Se introduce la unción, y como en el primer episodio se mencionaban los pies de Jesús, la unción se relaciona también con los pies. Esta unción parece no tener objeto alguno. La gente se ungía el rostro para que exhalara una fragancia agradable, pero la unción de los pies carece de todo paralelo. (Legault, 138, señala la debilidad de los paralelos aducidos.) En el relato de Lucas hay un segundo detalle que también puede haber sido tomado del segundo episodio, y es el nombre de Simón, que aparece únicamente cuando Jesús comienza a hablar al fariseo (Lc 7,40). Hasta ese momento, el anfitrión aparece simplemente como uno del grupo de los fariseos, y esto puede ser lo que decía la forma original del primer episodio.

Marcos (y Mateo) parece ofrecer el segundo episodio casi en forma pura. En el relato de Marcos no hay más nombre que el de Simón. La identificación joánica de la mujer como María de Betania y del discípulo indignado como Judas resulta difícil de valorar. Podría tratarse de datos históricos recogidos únicamente por el cuarto Evangelio, pero algunos investigadores consideran estas noticias como un caso de la tendencia tardía a identificar a los personajes desconocidos con otros ya conocidos. (Pero, ¿de qué podía ser conocida María de Betania si realmente no ungió a Jesús? Cf. 11,2.) Al valorar el perfume en *más* de trescientas piezas de plata, Marcos parece representar una forma más desarrollada de la tradición, si se compara este detalle con la cifra justa de trescientas piezas de plata que da Juan.

El relato de Juan representa una forma del segundo episodio con la incorporación de algunos detalles tomados de *la forma lucana* del primero. Si la unción de los pies, que narra Lucas, resulta extraña, la acción de la mujer se vuelve aún más sorprendente al limpiar el perfume que acaba de aplicar. Tiene sentido enjugar las lágrimas, como relata Lucas, pero como en el relato joánico no se mencionan las lágrimas, la acción de enjugar algo se transfiere ahora al perfume. El gesto de soltar el cabello, que resulta explicable en el primer episodio, no está de acuerdo con el carácter de la virtuosa María de Betania. Este confuso trasiego de detalles puede explicarse a nivel de la etapa de

transmisión oral. Ya hemos visto, y seguiremos viendo, otros casos de influencia cruzada entre Lucas y Juan, y en ambas direcciones. Si se exceptúan los detalles tomados del relato de Lucas, el de Juan resulta notablemente parecido al de Marcos. No puede ser mera coincidencia el hecho de que tanto Juan como Marcos utilicen la expresión singular «perfume de nardo puro» (cf. nota); pero, ¿copia uno de otro o utilizan ambos una fuente común? Las pequeñas diferencias que se advierten en los detalles en que más se parecen los dos (el perfume es *de mucho precio* en Juan, mientras que en Marcos es *valioso;* Marcos lo tasa en *más de* trescientos denarios) sugieren que se trata de lo segundo. Pero si Juan y Marcos nos transmiten una fuente común a ambos, también es verdad que Marcos reproduce esa fuente en una forma más original que Juan, una vez suprimidos los elementos tomados de Lucas. Más adelante haremos un análisis comparativo de los detalles, pero ahora sugerimos ya que el relato sobre el episodio de Betania que subyace a la actual narración joánica muestra indicios en algunos puntos de estar muy cerca de la más antigua tradición acerca de este episodio.

Antes de dar por finalizada esta comparación, deseamos hacer dos observaciones. *Primera,* suponiendo que la forma joánica final del relato representa una amalgama un tanto confusa de detalles tomados de dos incidentes originalmente distintos, hemos de advertir a pesar de todo que la extraña unción de los *pies* de Jesús debió de mantenerse por algún motivo; como veremos más adelante, este motivo es que respondía perfectamente a las intenciones teológicas de Juan. Aunque casi con toda seguridad el autor no fue testigo presencial de la escena, necesariamente hubo de advertir con la misma claridad que nosotros a una distancia de dos mil años que no es normal ungir los pies o limpiar el perfume.

Segunda, el trasiego de detalles entre dos episodios distintos, tal como lo hamos descrito, no terminó con la publicación de los evangelios escritos. En la mente popular, por influjo de la descripción lucana de una pecadora, la mujer de Betania (María, según Juan) fue caracterizada rápidamente como pecadora. Más tarde, y con el mismo fundamento, la pecadora María de Betania fue identificada con la María de Magdala de la que fueron expulsados siete demonios (Lc 8,2) y que estuvo junto a la tumba de Jesús. El resultado ha sido, por ejemplo, que la liturgia católica llegó a honrar en una misma fiesta a las tres mujeres (la pecadora de Galilea, María de Betania y María de Magdala) como una sola santa. Esta confusión se ha mantenido en la Iglesia occidental, aunque no sin vacilaciones, desde los tiempos de Gregorio Magno.

El relato de Juan

El relato de la unción se fecha en Juan seis días antes de la Pascua, mientras que la escena de Betania parece tener lugar según Marcos dos días antes de la Pascua. Decimos «parece, porque, de hecho, en el relato actual de Marcos no hay fecha alguna (14,3-9), que sólo se desprende del contexto (14,1). Es más que probable que Mc 14,1-2 enlazara originalmente con 14,10, y que el relato de la unción esté interpolado. A pesar de todo, y aún suponiendo que la fecha de «dos días antes de la Pascua» no rija para la escena de la unción, Marcos y Mateo la sitúan considerablemente después de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-10), mientras que Juan la pone antes de la entrada. No parece posible decidir cuál de las dos situaciones es correcta. Boismard ha sugerido que al mencionar los «seis días antes de la Pascua» Juan quiere indicar el lapso de una semana al final del ministerio para formar una inclusión con la semana de que habló al comienzo del mismo (cf. *supra,* p. 329); por su parte, Barrett, 342, también parece mostrarse favorable a esta solución. Pero en el relato joánico del final del ministerio no se cuentan los días con la misma insistencia que veíamos en el cap. 1.

El relato joánico de la unción en Betania identifica a muchos de los personajes (Lázaro, Marta, María, Judas), pero no menciona al único que identifica Marcos (Simón el leproso). Nosotros estimamos que la situación actual del relato de Lázaro es secundaria, por lo que sospechamos que la mención de Lázaro y Marta es un intento redaccional de unir los caps. 11 y 12. Es obvio que estos personajes no tienen importancia alguna en la escena de la unción. La mención de Lázaro en el v. 1 tiene un notable aire de torpeza (cf. nota); la descripción de Marta sirviendo a la mesa podría representar un influjo de la descripción similar de Marta en Lc 10,40. Más probable es que María y Judas formaran parte originalmente del relato y que sus nombres se perdieran en la tradición sinóptica.

Hagamos un alto para analizar el papel de Judas en el relato joánico. El hecho de que un discípulo tan íntimamente unido a Jesús lo

traicionara más tarde exigía alguna aclaración, y los evangelios ofrecen dos soluciones generales. La primera y probablemente más antigua explicación de la mala acción de Judas es que éste se comportó como un instrumento del Príncipe del Mal. Lc 22,3 y Jn 13,2.27 nos dicen que Satanás entró en Judas, mientras que Jn 6,70 dice que Judas era un diablo. La segunda explicación, que no se opone necesariamente a la primera, es que Judas traicionó a Jesús por codicia. En el relato de la traición según Marcos (14,11; también Lc 22,5), la idea de dar dinero a Judas parece ser una proposición de los sumos sacerdotes, pero en Mt 26,15 es el mismo Judas el que pide dinero. La estampa de la codicia de Judas fue adquiriendo tonos cada vez más sombríos al ser narrada esta historia una y otra vez. La imagen de Judas en Jn 12,4-6 resulta aún más hostil que la de Mateo, pues Juan lo presenta como un ladrón.

Sin embargo, aunque esta imagen suponga un cierto desarrollo anterior, es posible que Juan nos transmita una noticia histórica, que no se ha conservado en los restantes evangelios, al informarnos de que Judas guardaba los fondos comunes. Esta noticia hace más verosímil el diálogo de 13,27-29 y explica el puesto de honor que Judas ocupaba junto a Jesús durante la Última Cena (cf. nota a 13,23). Los sinópticos parecen dar a entender que Judas podía tener en su poder treinta piezas de plata sin levantar sospechas; ello resultaría explicable si realmente guardaba la bolsa común. No es imposible que la identificación joánica del discípulo irritado en Betania con Judas se deba a la tendencia popular de presentar a Judas como un personaje siniestro. Sin embargo, tampoco es imposible que, precisamente porque administraba el dinero del grupo, Judas *fuese* el discípulo que protestó en Betania y que este recuerdo se perdiera también en la tradición sinóptica.

Juan no recoge la alabanza dirigida a María de Betania, que aparece en Mc 14,9: «En cualquier parte del mundo donde se pregone la buena noticia, se recordará también en su honor lo que ha hecho ella.» Si Juan depende de Marcos, resulta difícil de explicar esta omisión, pues en 11,2 se supone que María era bien conocida por haber ungido a Jesús. Se ha sugerido que el paralelo joánico a la sentencia de Marcos se encuentra en 12,3, donde se dice que la fragancia del perfume llenó la casa. El Midrash Rabbah sobre Ecl 7,1 dice: «La fragancia de un buen perfume se difunde del dormitorio al comedor; del mismo modo la buena fama se difunde de un extremo a otro del mundo.» Si esta comparación rabínica era conocida en el momento en que se compuso el cuarto Evangelio, hay que afirmar que existe un paralelo entre las ideas de Juan y las de Marcos. Bultmann, 317, insiste en que, aparte de indicar el precio del perfume usado, la sentencia del v. 3 acerca de la fragancia que llena la casa tiene un significado simbólico, pero este autor interpreta ese simbolismo en términos de la *gnosis* que llena el mundo.

Tanto Juan como Marcos relacionan el alcance teológico de la unción con la sepultura de Jesús (Jn 12,7; Mc 14,8), y no hay indicio de que esta historia fuera narrada nunca en los círculos cristianos desprovista de tal referencia. Si hemos interpretado correctamente el v. 7 (cf. nota), la acción de María significó una unción del cuerpo de Jesús para la sepultura. Esto podría explicar que el detalle, más bien inverosímil, de la unción de los *pies* fuera conservado en el relato joánico; no se ungen los pies de un individuo vivo, pero es preciso ungir los pies de un cadáver como parte de la preparación del cuerpo para la sepultura. Al final del cap. 11 decide el Sanedrín dar muerte a Jesús, y en ese momento entra en escena María que con su acción prepara a Jesús para la muerte. Hoskyns, 408, indica que en la actual secuencia joánica el don de la vida a Lázaro provoca dos reacciones. La sesión del Sanedrín expresa en forma definitiva la negativa a creer; la unción de Jesús por María es una expresión culminante de fe amorosa. En ambos casos hay una profecía inconsciente relativa a la muerte de Jesús.

Barrett, 341, y otros autores han sugerido que la unción llevada a cabo por María es de carácter regio, y que Juan ha llevado este episodio a su situación actual de forma que constituya una preparación para la entrada de Jesús en Jerusalén como rey ungido. Sin embargo, nada en el texto de la unción insinúa este tema, mientras que, como veremos en la escena siguiente, Jesús no acepta realmente las aclamaciones de la multitud. Si Juan pretendía aludir a la unción de Jesús como rey, lo que cabía esperar era la unción de la cabeza, no de los pies. Algunos investigadores encuentran difícil aceptar la teoría de que la unción en Betania hizo las voces de un embalsamamiento de Jesús (v. 7), ya que en 19,39 se implica otro embalsamamiento en el día mismo de la sepultura de Jesús. Sin embargo, teniendo en cuenta que el embalsamamiento de Betania se sitúa a un nivel figurativo, no supone obstáculo alguno a la ejecución de un futuro embalsamamiento efectivo. En Marcos está aún más claro que en Juan el tema del embalsamamiento (figurativo) en Betania; sin embargo, Mc 16,1 describe cómo las mujeres acudieron al sepulcro en la mañana de Pascua para embalsamar a Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

A. Legault, *An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany:* CBQ 16 (1954) 131-41

J. N. Sanders, *«Those whom Jesus loved» (John xi. 5):* NTS 1 (1954-55) 29-41, con un estudio sobre el círculo familiar de Betania.

42. *PRELUDIO DE LA PASCUA Y LA MUERTE. LA ENTRADA EN JERUSALÉN* (12,9-19)

Reacción de Jesús ante las aclamaciones de la muchedumbre

12 [9]La gran multitud de los judíos se enteró de que estaba allí y
fueron, no sólo por Jesús, sino también para ver a Lázaro, a quien había
resucitado. [10]Los sumos sacerdotes decidieron matar también a Lá-
zaro, [11]pues por su causa muchos de los judíos acudían a Jesús y creían
en él.
[12]Al día siguiente, la gran multitud que había acudido a la fiesta, al
oír que Jesús llegaba a Jerusalén, [13]salió a recibirlo con ramos de
palma, gritando:

«¡Hosanna!
¡Bendito el que viene en nombre del Señor,
el que es rey de Israel!»

[14]Pero Jesús encontró un borriquillo y se montó en él, como estaba
escrito:

[15]«No temas, hija de Sión,
mira, tu rey llega a ti
montado en un borrico.»

([16]Los discípulos no comprendieron esto a la primera, pero
cuando Jesús fue glorificado, se acordaron de que habían hecho con él
lo que estaba escrito.)
[17]El grupo que había estado presente cuando resucitó a Lázaro,
mandándole salir del sepulcro, daba testimonio de lo que había visto.
[18]Éste fue [también] el motivo de que la gente saliera a recibirle: por-
que habían oído que había realizado este signo. [19]Los fariseos se
decían unos a otros: «Ya veis que no adelantáis nada; mirad cómo todo
el mundo se ha ido detrás de él.»

NOTAS

12,9. *La gran multitud.* La construcción con artículo resulta violenta, lo mismo que la sintaxis. La dificultad de esta lectura ha sido causa de que numerosos manuscritos omitan el artículo. A primera vista parece que en este pasaje intervienen tres grupos: *a)* la multitud (v. 17) de los que presenciaron la resurrección de Lázaro y creyeron en Jesús; b) la gran multitud (v. 9) de los que se enteraron del milagro y fueron a Betania antes de que Jesús saliera de allí en dirección a Jerusalén; c) la gran multitud (vv. 12 y 18) de los que se enteraron del milagro y salieron al encuentro de Jesús cuando éste entraba en Jerusalén. Parece que esta confusión se produjo en parte al ser introducidos los vv. 9-11 y 17-19 como marco redaccional al relato básico de los vv. 12-16. En este relato básico no aparece más que una «gran multitud» de judíos; se trata de una «multitud» estilizada, como la del 6,2, una especie de coro griego que presta su voz a los sentimientos que brotan de un malentendido. Esta multitud sale al encuentro de Jesús. Pero las adiciones redaccionales introducen otra multitud que le acompaña. (A pesar de la redacción torpe, parece que han de identificarse las dos primeras multitudes, pues la descripción sumaria de los vv. 17-18 sólo incluye dos multitudes.)

los judíos. Aquí y en el v. 11 se trata de unos judíos claramente distintos de las autoridades, fenómeno que ya observábamos en el cap. 11.

Lázaro. El tema de Lázaro, en cuya identificación se insiste («a quien había resucitado»), se recoge únicamente en el marco redaccional (vv. 9-11 y 17-19), no en el relato básico de la entrada en la ciudad.

10. *decidieron matar.* Eco de 11,53.

11. *por su causa.* Abbott, JG § 2294[a], sugiere: «por deseo de [ver]le». Pero resulta difícil establecer aquí una distinción entre motivo y causa, como hace Abbott.

muchos de los judíos acudían. Aunque los términos «muchos» y «de los judíos» van separados en el texto griego, el genitivo es partitivo (Abbott, JG § 2041). Algunos prefieren: «muchos se apartaban de los judíos», entendiendo que se trata de un genitivo de separación, pero esta teoría resulta difícil de justificar gramaticalmente (BDF § 180; *hypagein* normalmente va con *apo)* e implica un uso del término «los judíos» distinto del que se hace en el v. 9.

acudían. Podría significar que iban a Betania, pero lo más probable es que se pusieran al lado de Jesús.

12. *Al día siguiente.* Con relación al que se menciona en 12,1; es de suponer que sería domingo. Resulta difícil juzgar hasta qué punto hemos de tomar al pie de la letra la secuencia cronológica.

la gran multitud. Una vez más numerosos manuscritos omiten artículo determinado para obviar la dificultad que supone. Sobre la importancia de la multitud que se congregaba para la fiesta, cf. nota a 11,55.

ramos de palma. La descripción de Juan, que emplea dos términos para hablar de los ramos de palma *(baion y phoinix)* es exacta, aunque peca de tautológica; la misma expresión aparece en el *Testamento de Neftalí,* 5,4. Se ha planteado la cuestión de si en Jerusalén crecían las palmeras hasta el punto de que resultara fácil proveerse de palmas. Lagrange, 325, sugiere que podía darse esta planta en el cálido valle oriental que Jesús hubo de atravesar, mientras que 1 Mac 13,51 parece sugerir que en Jerusalén se podía disponer de palmas en el segundo mes del año, es decir, no mucho tiempo después de Pascua. Sin embargo, recientemente se han aducido pruebas en contra. Una carta de Simón Bar-Kochba (Ben Kosiba), escrita desde las inmediaciones de Jerusalén, ordenaba a un lugarteniente traer palmas desde Engadí a la zona de Jerusalén, probablemente para la celebración de los Tabernáculos (cf. Yadin, BA 24 [1961] 90). Aún en nuestros días se llevan de Jericó a Jerusalén las palmas para la celebración del Domingo de Ramos. Dado que Juan menciona las palmas, algunos han sugerido que la entrada en Jerusalén sucedió antes de la fiesta de los Tabernáculos, cuando en Jerusalén habría gran cantidad de palmas traídas del valle del Jordán para construir con ellas las chozas y llevarlas en las procesiones (Lv 23,40; Neh 8,15). Según todos los evangelios, las exclamaciones de los que asistieron a la entrada de Jesús en Jerusalén estaban tomadas del salmo 118, que formaba parte de la liturgia de los Tabernáculos). Del mismo modo, Zac 9,9, citado en Mateo y Juan, puede relacionarse con el contexto de los Tabernáculos que presupone Zac 14,16, y en Zac 14,4, cuyo contexto es también la celebración de los Tabernáculos, se profetizaba que Dios se aparecería viniendo del Monte de los Olivos. Jesús hizo su entrada en Jerusalén por el camino que pasaba precisamente por aquel monte. Cf. otros argumentos en J. Daniélou, MD 46 (1956) 114-36; T. W. Manson, BJRL 33 (1951) 271- 82. La teoría de que Jesús hizo su entrada en Jerusalén con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos en vez de la Pascua es interesante, pero queda más allá de toda posible prueba.

gritando. La cita bíblica que sigue es la única de todo el evangelio que no va precedida de una fórmula introductoria del estilo de «la Escritura dice...». La omisión de este tipo de fórmulas es más frecuente en los sinópticos. Sin embargo, no tiene razón Freed, 332, al utilizar este dato para probar que Juan depende de los sinópticos en este punto. Representar a la multitud pronunciando semejante fórmula hubiera resultado muy extraño.

Hosanna. Esta palabra es una transliteración del arameo *hoša'-nâ*, hebreo *hosi'a-(n)nâ*, que significa «Salva (te rogamos)». Se usaba como plegaria en demanda de ayuda en el ambiente de la fiesta de los Tabernáculos

equivalía a una petición de lluvia (J. Petuchowski, VT 5 [1955] 266-71). Pero también servía como fórmula de salado o aclamación (2 Sm 14,4). El hecho de que los evangelios no traduzcan el término hebreo, como hacen los LXX, indica probablemente que en este caso «hosanna» no es una fórmula de petición, sino más bien un grito de alabanza. Lc 19,37 habla acertadamente de alabar a Dios. «Hosanna» había entrado ya probablemente en las fórmulas de oración de la comunidad cristiana. Cf. Freed, *art. cit., y* la bibliografía que recoge.

el que viene en nombre del Señor. La idea original de Sal 118,26 era casi con toda seguridad «bendito en el nombre del Señor es el que viene», aludiendo al peregrino que se acerca al templo (cf. 2 Sm 6,18). Sin embargo, en el NT, «el que ha de venir» es un título que se aplica a Jesús (Mt 11,*3*; *23,39*; Jn 1,27; 6,14; 11,27). En Juan, «el que viene en el nombre del Señor» tiene un significado especial, ya que, según 17,11-12, el Padre ha otorgado a Jesús el nombre divino *(¿ego eimi?).*

el que es rey de Israel. Literalmente, «y el rey de Israel». Estas palabras no están tomadas del salmo, cf. nota al v. 15.

14. *borriquillo.* Al comparar los diversos términos usados en los evangelios para describir a este animal hemos de distinguir entre 1) la cita del AT, Zac 9,9, que recoge Mateo y Juan, y 2) la descripción del animal que aparece en el relato general de la entrada de Jesús en Jerusalén, que aparece en los evangelios.

1) Zac 9,9 da dos descripciones —a) y b) *infra*— en paralelismo poético del animal sobre el que entrará cabalgando el rey en Jerusalén; los LXX traducen libremente:

a) TM *ḥ*^{a}*mōr*, «asno»; LXX *hypozygion,* «bestia de carga»; Mt *onos,* «asno».
b) TM *ʿayir ben-*^{ʾa}*tōnōt,* «un pollino, hijo de asna»;
LXX *pōlos neos,* «un pollino joven»;
Mt *pōlos huios hypozygiou,* «un pollino, hijo de bestia de carga».

(Nota: *pōlos* se usa para designar a un animal joven, un potrillo las más de las veces, pero cuando el contexto permite aclarar de qué clase de animal se trata, puede aplicarse a la cría de cualquier especie; cf. W. Bauer, JBL 72 [1953] 220-29).

Al citar a Zacarías, Mateo sigue generalmente a los LXX, pero en esta ocasión parece dar una traducción literal del TM, utilizando algunas palabras de los LXX. Por otra parte, la cita joánica (12,15) de Zacarias es única. Según Juan, el rey *se sienta* (no cabalga o monta, como en el TM, los LXX y Mt) sobre un *pōlos onou,* «un pollino de asna»; hay, por consiguiente, una sola descripción, en que se combinan a) y b).

2) En la descripción del animal como parte del relato de la entrada:

= Mc 11,2 y Lc 19,30 hablan de un pollino *(pōlos)* en el que ningún hombre se había sentado, *nuevo,* por consiguiente, como en la versión de b) para los LXX;

= Mt 21,2.7 habla de *dos* animales, «una asna y un pollino con ella» *(onos y pōlos,* vocabulario tomado de la forma en que Mateo recoge la cita de Zacarías) y dice que Jesús se sentó sobre *ellos;*

= Jn 12,14 habla de un «asnillo» *(onarion,* diminutivo de *onos,* que no aparece en la cita joánica de Zacarías).

15. *No temas, hija de Sión.* A diferencia del resto del versículo, estas palabras no forman parte de la cita de Zac 9,9, que dice: «Alégrate mucho, hija de Sión» (cf. nota a 7,38, *supra,* p. 610). La expresión griega «no temas» aparece frecuentemente en la versión de Isaías en los LXX, por ejemplo, en 40,9, pero la expresión que usa Juan so parece más al TM (no a la versión de los LXX) de Sof 3,16: «No temas, Sión ["hija de Sión" aparece en 3,14]». El alcance de este pasaje de Sofonías es asegurar a Jerusalén que «el rey de Israel, el Señor» (3,15) está en medio de ella. Éste podría ser el origen del título «el rey de Israel» que Jn 12,13 añade a la cita del salmo.

16. *Los discípulos.* Numerosos manuscritos dicen «sus discípulos», pero el posesivo aparece colocado en ellos en diversas posiciones, y se debe probablemente a un intento de aclaración por parte de los copistas.

comprendieron. Literalmente, «supieron» *(ginōskein),* pero los códices de Beza y Koridethi tienen el verbo casi sinónimo *noein* («entender»), que puede ser la lectura original.

habían hecho con él. En realidad, los discípulos no han hecho nada que esté incluido en las profecías del AT. Sólo en la tradición sinóptica aparecen llevando el asno hasta donde está Jesús y haciéndole cabalgar sobre el animal, de forma que hacen con él inconscientemente «las cosas que habían sido escritas acerca de él». Bernard II, 427, piensa que Juan está recordando aquí implícitamente la descripción sinóptica. Es posible, sin embargo, que el «habían hecho» tenga un sentido más genérico, equivalente de una pasiva («se hizo con él»).

17. *El grupo.* Cf. nota al v. 9.

cuando. Un importante grupo de manuscritos occidentales, además del P^{66}, dice «que» en vez de «cuando», con lo que la traducción sería: «El grupo que estaba con él empezó a dar testimonio de que había mandado a Lázaro...» Esta lectura hace sentido perfectamente y suprime cualquier impedimento que pudiera estorbar la identificación del grupo mencionado en el v. 17 con el del v. 9. Sin embargo, es probablemente más acertado optar por la lectura más difícil.

daba testimonio. Es de suponer que los testigos presenciales habían empezado por convencer a aquellos de que habla el v. 9 (que no forman parte de este grupo).

18. *[también].* Esta palabra aparece en lugares distintos o es Omitida en algunos manuscritos griegos muy antiguos. Es posible, sin embargo, que su omisión se deba al problema creado por los diferentes grupos.

19. *Ya veis.* Puede traducirse también como imperativo.

todo el mundo. Hay buenos testimonios occidentales a favor de esta lectura o «el mundo entero». «Todo el mundo» es una expresión semítica, como la equivalente castellana para decir «todos». Lc 19,39 nos informa sobre la indignación que provocó entre los fariseos el entusiasmo con que la gente aclamaba a Jesús.

COMENTARIO

Versículos 9-11: transición

A fin de mantener el interés del tema de Lázaro en el relato de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, el autor ha creado un marco de transición antes y después del relato de la entrada. El resultado no es del todo feliz. Si colocamos el v. 12 a continuación del v. 8, obtendremos una ilación perfecta, aparte de que desaparecería la confusión entre los distintos grupos de la multitud. (Cf. nota al v. 9.) En los vv. 9-11 apenas hay material original. El v. 10 es una reelaboración de 11,53 que sirve para recordarnos que en la sombra se está tramando una malévola conjura. Resueltos a rechazar el don de la vida, los jefes están dispuestos a destruir al que la dio y también al que la recibió. El v. 11 puede entenderse sobre el trasfondo de la lucha entre la Iglesia y la sinagoga a finales del siglo I. Es una invitación tácita dirigida a los judíos que creen en Jesús para que sigan el ejemplo de sus compatriotas que ya habían abandonado el judaísmo para seguir a Cristo.

Versículos 12-16: Jesús es aclamado al entrar en Jerusalén

Relación con los relatos sinópticos. En los tres sinópticos aparece el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén; algunos investigadores, entre ellos Freed, *art. cit.,* afirman que el de Juan es simplemente una reelaboración teológica del relato sinóptico y que es posible explicar la diferencia en términos de una adaptación a la teología joánica. Nosotros nos inclinamos más, con D. M. Smith, a refutar la posición de Freed; cf. también Dodd, *Tradición,* 161-65.

Las versiones sinópticas del episodio se encuentran en Mc 11,1-10; Mt 20,1-9 y Le 19,28-38, con variaciones de menor importancia entre sí. Podemos señalar los siguientes puntos de comparación con Juan:

1. *Los animales.* A diferencia de los sinópticos, Juan no da ninguna noticia introductoria sobre el envío de dos discípulos a Betfagé en busca de un pollino. Sólo una vez que ha comenzado la procesión dice Juan (v. 14) que *Jesús* encontró un asnillo. No hay motivos para poner en duda la descripción sinóptica; en este caso, el relato joánico podría representar una adaptación teológica para subrayar el hecho de que montarse en el asnillo fue la reacción de Jesús ante las aclamaciones de la multitud. Sin embargo, dado que el vocabulario joánico para designar al animal difiere del empleado por los sinópticos (cf. nota al v. 14), también cabe pensar que las primitivas tradiciones del relato presentaran ya esta divergencia.

2. *La(s) multitud(es).* Juan habla de varios grupos (dos o tres) de judíos; unos acompañan a Jesús y otros salen a su encuentro. Como ya hemos establecido, parte de este cuadro de entusiasmo confuso se debe a que el redactor ha querido unir este episodio con la historia de Lázaro. En los sinópticos no hay ningún grupo que salga al encuentro de Jesús, sino que los discípulos lo escoltan desde Betania a Jerusalén. Lc 19,37 habla de una multitud de discípulos; Mc 11,9 dice que unos precedían a Jesús y otros le seguían; únicamente Mt 21,9 los caracteriza como multitudes. Ya hemos llamado la atención (cf. *supra,* p. 750) sobre el paralelismo de temas entre la insistencia de Juan en el milagro de Lázaro como causa del entusiasmo y Lc 19,37, donde los discípulos alaban a Dios en alta voz por todas las obras poderosas que han visto.

3. *Los actos de la multitud.* Los sinópticos mencionan el gesto de los discípulos que extienden sus mantos sobre el camino y cubren con ellos el lomo del asno. En Marcos y Mateo, los acompañantes de Jesús cortan ramas de árboles y las echan en el camino; en Juan, el pueblo que sale al encuentro de Jesús coge ramos de palma (seguramente para agitarlos en sus manos). En estos detalles, por consiguiente, la descripción de Juan resulta menos espectacular que la de los sinópticos. Hasta cierto punto, la acción descrita por Juan se parece más a las procesio-

nes que tenían lugar con motivo de las fiestas de los Tabernáculos y la Dedicación, en que el pueblo llevaba en las manos el *lulab* de mirto, sauce y palma (cf. *supra,* p. 561).

4. *Los gritos de la multitud* (Sal 118,25-26). *a) Hosanna.* Aparece en Marcos, Mateo, Juan (Lucas se limita a decir que *alababan* a Dios), Mt 21,9 añade «al hijo de David», que no forma parte del salmo. *b) Bendito el que viene en nombre del Señor.* Es el mismo grito en Marcos, Mateo y Juan (Lucas dice «el rey» en lugar de «el»). Freed, 332, señala que «bendito» no aparece en ningún otro pasaje joánico. Sin embargo, dado que todos los evangelios citan por los LXX en este punto, esta palabra no puede tomarse como prueba de que Juan dependa aquí de los sinópticos. *c)* Marcos añade otra bendición: «Bendito el reino que llega, el de nuestro padre David.» Juan añade: «Bendito el que es rey de Israel.» Este elemento falta en Mateo y Lucas. Ninguno de los evangelios cita la continuación del salmo: «Os bendecimos desde la casa del Señor.» *d)* Los sinópticos añaden un «hosanna» final o «gloria en lo más alto», que no aparecen en Juan.

Para valorar estos datos, notemos que Juan se aproxima a los sinópticos únicamente en *a)* y *b),* en que *todos* se atienen a las palabras del salmo. La forma de *c)* en Juan podría ser una readaptación del «reino de David» de Marcos o de «el rey» que menciona Lucas en *b),* pero esta posibilidad no es muy segura.

5. *La cita bíblica.* Tanto Mateo como Juan citan Zac 9,9. Mt 21,5 lo hace con ocasión de la orden que Jesús da a los discípulos para que vayan a Betfagé en busca del animal (los animales); Jn 12,15 lo hace cuando Jesús monta sobre el pollino. Sobre las desemejanzas entre ambas citas, cf. la nota correspondiente. No hay pruebas contundentes a favor de la tesis de Freed (pp. 374-75) en el sentido de que Juan adapta la cita conforme a la forma que ésta tiene en Mateo. El vocabulario usado en la descripción de los animales podría ser una combinación de las dos descripciones de Mateo, pero también podría deberse a una traducción directa y una combinación de los términos hebreos del TM. Lo cierto es, en todo caso, que Juan entiende este pasaje de manera distinta que Mateo (dos animales).

6. En los sinópticos no aparece nada semejante a Jn 12,16. Sopesando las semejanzas y desemejanzas que advertimos en estos seis puntos de comparación, hallamos que en parte de 1), en 2), parte de 3) y en 6) pueden explicarse las variantes joánicas como intencionadas con respecto a la tradición sinóptica, guiadas por un interés teológico. Pero

en estos casos es igualmente probable que Juan nos ofrezca una adaptación teológica de una tradición semejante a la de los sinópticos, aunque no se trataría de la misma. La situación de 4) y 5), así como las variantes de vocabulario mencionadas en la nota al v. 14, hace que la balanza se incline más bien en favor de la segunda sugerencia.

Interpretación de la escena. Para los sinópticos, ésta es la primera vez que durante su ministerio sube Jesús a Jerusalén; a la entrada triunfal sigue la purificación del templo. Este hecho, junto con las alusiones a David tanto en Marcos como en Mateo, parece conferir a la escena el aspecto de la entrada triunfal del rey mesiánico que viene a reclamar su capital y su templo (cf. Taylor, *Mark,* 451-52, sobre otras posibles interpretaciones). El contexto es notablemente distinto en Juan. Jesús ya ha estado muchas veces en Jerusalén, y si ahora su entrada en la ciudad provoca un gran entusiasmo, éste se debe a la resurrección de Lázaro. Lo cierto es que, precisando más, no se dice que Jesús *entre* en Jerusalén, aunque la idea va implícita. Por supuesto, no sigue la purificación del templo. Podemos interpretar, por tanto, esta escena joánica de manera distinta.

Hemos de advertir que Juan sitúa la recepción con palmas y las aclamaciones tomadas del Sal 118, al comienzo mismo del relato; este detalle es importante para la interpretación de las acciones de Jesús. Si bien el gesto de llevar palmas puede relacionarse con los Tabernáculos o la Dedicación (cf. nota al v. 13), Farmer, *art. cit.,* sostiene con argumentos convincentes que este gesto era una evocación del nacionalismo macabeo; la palma aparece como un símbolo de nacionalismo en las monedas de la segunda sublevación (132-135 d. C.). Cuando Judas Macabeo purificó el altar del templo, que había sido profanado por los sirios (164 a. C.), los judíos acudieron con palmas al templo (2 Mac 10,7: *phoinix,* uno de los dos términos usados por Juan). Cuando su hermano Simón conquistó la ciudadela de Jerusalén (142 a. C.), los judíos se posesionaron de ella llevando ramos de palmera (1 Mac 13,51: *baion,* la única vez que este término, usado también por Juan, aparece en los LXX). En el *Testamento de Neftalí,* 5,4, en que aparece la misma expresión que usa Juan para designar las palmas, éstas se entregan a Leví como un símbolo de autoridad sobre todo Israel. Sobre la base de este trasfondo, las acciones de la multitud en la escena joánica parecen tener resonancias políticas, como si recibieran a Jesús en calidad de liberador nacional. Esta sugerencia parece confirmarse con la afirmación de que la multitud salió *a recibirlo (eis hypantesin,* v. 13).

Ésta es la expresión griega normalmente usada para describir las acogidas festivas de que eran objeto los soberanos helenísticos cuando entraban en una ciudad. Por ejemplo, Pérgamo acogió a Atalo III saliendo a recibirle, y Antioquía acogió del mismo modo a Tito (Josefo, *Guerra,* VII,5,2; 100); cf. A. Feuillet, JohSt 142-43.

También la frase que Juan añade a la cita de Sal 118,26 tiene resonancias nacionalistas. Es evidente que la multitud interpreta el «*Bendito el que viene* en nombre del Señor» como el *rey de Israel.* En la escena multitudinaria de 6,14-15 se yuxtaponen asimismo ambos títulos. Allí la muchedumbre llama a Jesús «el Profeta *que tiene que venir* al mundo», y Jesús lo interpreta como que quieren proclamarle rey. Podemos recordar también que el hosanna que gritaban las muchedumbres en 12,13 se usaba para recibir triunfalmente a los reyes (2 Sm 14,4; 2 Re 6,26).

Sólo después que la multitud ha expresado de esta forma sus sentimientos nacionalistas monta Jesús sobre el asno. La conjunción adversativa con que empieza 12,14 sugiere que este gesto es una reacción a la acogida entusiástica. La gran muchedumbre (v. 12) no ha sabido interpretar el significado de la resurrección de Lázaro y el don de la vida, del mismo modo que otra gran multitud malinterpretó en Galilea (6,2) la multiplicación de los panes, el pan de vida, y trató de proclamar rey a Jesús. El Sanedrín reaccionó ante la resurrección de Lázaro con el perverso designio de dar muerte a Jesús, mientras que María de Betania reaccionó ante el mismo hecho con gratitud y amor. Ahora la muchedumbre reacciona con un malentendido nacionalista. Jesús trata de disipar ese malentendido con una acción profética que sus discípulos no comprenderán hasta después de su muerte y resurrección (v. 16).

Que el gesto de cabalgar sobre el asno fue una acción profética se comprende por la cita de Zac 9,9. ¿Cómo esta profecía interpreta la acción? No es un gesto encaminado a subrayar una actitud de humildad, pues Juan omite el verso citado por Mateo concretamente, «humilde y cabalgando sobre un asno». De hecho parece como si la parte de la cita que se toma de Zacarías tuviera para Juan un valor puramente material, en cuanto que habla de un rey que cabalga sobre un asno (sin embargo, cf. *infra* la importancia del contexto de Zacarías). Lo decisivo es para Juan la primera frase del v. 15, tomada al parecer de Sof 3,16 (cf. nota). El correspondiente pasaje de Sofonías dice a Israel que Yahvé esté en medio de él como «rey de Israel», pero la imagen de este rey está desprovista de rasgos nacionalistas. Hacia Jerusalén, henchida de la presencia de Yahvé, acudirán gentes *de toda la tierra* en busca de refugio (3,9-10). Yahvé salvará a Israel de todos sus enemigos; sobre todo *salvará* a los lisiados y reunirá a los proscritos (3,19). Este pasaje esclarece la forma en que Jesús deseaba que la multitud interpretase la resurrección de Lázaro. Se trata del don de la vida que se ofrece a todos los pueblos de la tierra, no de un signo de gloria nacionalista para Israel. No deben aclamarle como rey terreno, sino como manifestación del Señor su Dios que por fin está en medio de ellos (Sof. 3,17) para congregar a los dispersos.

Esta interpretación universalista del gesto de Jesús consignado en el v. 14 concuerda perfectamente con el contexto de Jn 11-12. En 11,52 interpreta Juan la profecía inconsciente de Caifás en el sentido de que Jesús salvará no sólo a Israel, sino también a los paganos. En 12,19 utilizan los fariseos una hipérbole que, desde el punto de vista de la ironía joánica, resulta más cierta de lo que pensaban. «Todo *el mundo* se ha ido detrás de él.» Toda la escena de la entrada en Jerusalén tiene su culminación en el momento en que unos griegos gentiles se acercan a Jesús (12,20). Jesús relaciona este hecho con su exaltación, cuando atraerá hacia sí a *todos los hombres* (12,32). El Sanedrín quería que Jesús muriera en lugar de Israel (11,50); la multitud lo aclama como rey de Israel (cf. nota a 11,43). Pero la única unción que acepta Jesús es la que le sirve de preparación para la muerte (12,7); la única corona que portará estará hecha de espinas (19,2); no se revestirá de otro manto que el de burlas, y cuando, así ungido y vestido comparezca ante su pueblo y sea presentado a éste como su rey, la multitud *gritará:* «¡Crucifícale!» (19,14-15). De este modo será exaltado para atraer hacia sí a todos los hombres.

Volviendo a la cita del AT, que es la clave para entender el alcance de este pasaje joánico, en el contexto de Zac 9,9 hallamos el mismo universalismo. Allí se dice en el versículo siguiente que este rey caballero en un asno «...mandará la paz a los gentiles, y sus dominios se extenderán de uno a otro mar». En 9,11 se relaciona todo esto muy adecuadamente con la sangre de la alianza. Finalmente, si nos fijamos en otro escrito de la escuela joánica (Ap 7,9), encontraremos una descripción parecida de cómo será aclamado Jesucristo. Se nos habla allí de otra *gran muchedumbre de todas las naciones portando palmas y* gritando alabanzas en honor de la salvación realizada por el Cordero.

En resumen, si en las aclamaciones dirigidas a Jesús según los sinópticos puede haber un elemento nacionalista, éste resulta aún más

claro en Juan, y la entrada de Jesús en Jerusalén cabalgando a lomos de un asno es una acción profética que trata de contrarrestar ese nacionalismo. Es una afirmación de realeza universal que será instaurada únicamente cuando Jesús sea exaltado en la muerte y la resurrección. El peculiar orden joánico de los acontecimientos (aclamación seguida de la reacción de Jesús en el gesto de elegir un asno para hacer su entrada en Jerusalén) y sus detalles (las palmas; cf. nota sobre la dificultad que implican) se deben a esta intención teológica. Si había, como sospechamos, un relato joánico independiente de la entrada, paralelo de la forma sinóptica, este relato fue profundamente remodelado en cuanto a su orden y detalles para adaptarlo a la visión teológica del autor. En 12,16 se nos dice que esta visión teológica no surgió en el momento de la entrada en Jerusalén, sino sólo después de la resurrección Es interesante el hecho de que en 2,22 tenemos una sentencia semejante relacionada con la purificación del templo y con la identificación que el mismo Jesús hace de su cuerpo con el templo. ¿Será esta repetición una reminiscencia de que estas dos escenas iban unidas en Juan originalmente, del mismo modo que lo están en los sinópticos?

Versículos 17-19: Conclusión y transición

En esta parte del marco redaccional, que enlaza con los vv. 9-11 reaparece el tema de Lázaro. Se representa al grupo que presenció el milagro encontrándose con la multitud de la entrada en Jerusalén. Nótese el equilibrio artístico que hay entre los vv. 9-11 y 17-19; ambos pasajes comienzan con el tema de la multitud y la resurrección de Lázaro, y ambos terminan subrayando la hostilidad de las autoridades, los sumos sacerdotes y los fariseos. El v. 11 insiste en que muchos judíos creen en Jesús, mientras que el v. 19 destaca el hecho de que todo el mundo se ha ido tras él. En el v. 19 lanzan los fariseos el mismo grito de desesperación que dieron junto con los sacerdotes en 11,47-48, y al igual que Caifás, aunque en tono menos dramático, pronuncian una profecía. El mundo se ha ido tras Jesús, pero en un sentido más profundo del que ellos entendían.

BIBLIOGRAFÍA

W. R. Farmer, *The Palm Branches in John 12,13:* JTS n. s, *3 (1952) 62-66.* E. D. Freed, *The Entry into Jerusalem in the Gospel of John:* JBL 80 (1961) 329-38.

D. M. Smith, *John 12, 12ff. and the Question of John's Use of the Synoptics:* JBL *82* (1963) 58-64.

43. PRELUDIO DE LA PASCUA Y LA MUERTE. LLEGA LA HORA (12,20-36)

La llegada de unos griegos manifiesta que ha llegado la hora

12 [20]Entre los peregrinos de la fiesta había algunos griegos. [21]Se
acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le dijeron: «Señor, qui-
siéramos ver a Jesús.» [22]Felipe fue a decírselo a Andrés, y Andrés fue
con Felipe a decírselo a Jesús. [23]Jesús les contestó:

«Ha llegado la hora
de que el Hijo del Hombre sea glorificado.
[24]Sí, os lo aseguro,
si el grano de trigo no cae en tierra y muere,
queda infecundo.
En cambio, si muere,
da fruto abundante.
[25]Quien tiene apego a su vida,
la pierde;
quien desprecia la propia vida en el mundo,
éste la conserva para una vida sin término.
[26]El que quiera servirme,
que me siga,
y allí donde esté yo,
estará también mi servidor.
El Padre honrará
a quien me sirva.
[27]Ahora mi alma está agitada.
Pero, ¿qué he de decir:
"Padre, sálvame de esta hora"?
¡Pero si para esto he venido, para esta hora!
[28]¡Padre, glorifica tu nombre!»

Entonces se oyó una voz del cielo:

«Lo he glorificado
y volveré a glorificarlo.»

[29]Cuando la gente que estaba allí lo oyó, decía que había sido un
trueno; algunos decían que le había hablado un ángel. [30]Jesús respon-
dió: «Esta voz no era para mí, sino para vosotros.»

[31]«Ahora comienza el juicio de este mundo.
Ahora el jefe de este mundo va a ser echado fuera.
[32]y cuando yo sea levantado de la tierra,
tiraré de todos hacia mí.»

([33]Decía esto dando a entender cómo iba a morir.) [34]La gente le
replicó: «La Ley nos dice que el Mesías seguirá aquí para siempre;
¿cómo dices tú que el Hijo del Hombre tiene que ser levantado en
alto? ¿Quién es ese Hijo del Hombre?» [35]Jesús les contestó:

«Todavía os queda un rato de luz;
caminad mientras tenéis luz,
antes que os sorprendan las tinieblas.
El que camina en tinieblas
no sabe a dónde va.
[36]Mientras hay luz,
fiaos de la luz
para quedar iluminados.»

Dichas estas palabras se marchó y se escondió de ellos.

22: *fue, decírselo, decírselo;* 23: *contestó.* En presente histórico.

NOTAS

12,20. *Entre los peregrinos... había.* Sobre esta forma de iniciar un relato, cf. 3,1.

griegos. Hellēnes, o gentiles (en este caso, prosélitos), no *hellēnistai,* o judíos que hablaban griego. Cf. nota a 7,35. Únicamente entendiendo que se trata de los primeros gentiles que acuden a Jesús *tiene* sentido la exclamación de que ya ha llegado la hora (v. 23).

21. *Betsaida de Galilea.* Cf. nota a 1,44. Algunos creen que se menciona aquí Galilea por su relación con los gentiles (Mt 4,15, citando Is 9,1).

ver a Jesús. «Ver» puede tener el sentido de «visitar, entrevistarse con»

(BAG 220, *eidon* § 6), como en Lc 820; 9,9. Sin embargo, en el contexto teológico de Juan, «ver» también puede significar «creer en».

23. *les contestó.* ¿Se refiere el «les» a Felipe y Andrés o a los griegos? Realmente, la respuesta de Jesús es un comentario a toda la escena más que una contestación a cualquiera de los dos grupos.

glorificado. La mención de la «gloria» tan a renglón seguido de la aclamación con palmas tiene un interesante paralelo en Lc 19,38, donde la multitud dice durante la entrada en Jerusalén: «Gloria en lo más alto.»

24. *el grano.* Uso parabólico del artículo (Lc 8,5.11: «el sembrador... la semilla»).

trigo. Sitos puede significar *«trigo»* en particular o «grano» en general. Se usa este término en la parábola de la cizaña (Mt 13,25).

cae en tierra. Literalmente, «cayendo en tierra, no muere»: se carga el acento sobre la idea de morir.

queda infecundo. Literalmente, «queda solo». El verbo *menein* (cf. Apén. I:8) se usa en Juan en relación con personas, el Espíritu, el amor, el gozo, la ira y la palabra.

25. *tiene apego... desprecio.* Literalmente, «ama... odia». El uso semítico favorece el contraste vivo en la expresión de unas preferen*cias.* Dt 21,15; Mt 6,24; Lc 14,26 son algunos otros ejemplos de este lenguaje.

su vida. Psychē se traduce a veces por «alma», pero la antropología judía desconoce el dualismo de alma y cuerpo que podría sugerirse con esa traducción. *Psychē* se refiere a la vida física, pero también puede significar el yo o la personalidad (hebreo *nefeš).* En 10,15 se refiere a la vida, y éste parece ser aquí también el significado.

la pierde. Apollynai puede significar «perder» o «destruir»; parece que el segundo significado ofrece un contraste más vivo con «conservar». Algunos manuscritos tienen aquí un futuro, pero ello se debe al parecer a un deseo de armonización con los sinópticos, que usan el futuro en esta sentencia. Cf. comentario.

para una vida sin término. Literalmente, «para la vida eterna» esta vida es *Zoē,* la vida que el creyente recibe de lo alto.

26. *El que quiera.* Literalmente «si alguno quiere...» Esta sentencia tiene paralelos sinópticos (cf. comentario), pero este tipo concreto de condicional indefinida es propio de Juan. Otros rasgos joánicos que presenta el griego de este versículo son el quiasmo y el uso del adjetivo pronominal posesivo.

El Padre honrará. Se nos ha hablado del honor que tributan los hombres a Jesús o al Padre (5,23; 8,49), pero aquí tenemos un ejemplo de reciprocidad en la vida eterna que se promete en Juan.

27. *alma. Psychē,* como en el v. 25, pero en este caso no parece tan grande el peligro de una interpretación dualista errónea. Podríamos traducir la frase por «estoy agitado», pero cuando se trata de sentimientos, «alma» expresa mejor los aspectos emocionales del ser humano.

sálvame. En Heb 5,7 se alude a la angustia de Jesús ante la muerte: «Jesús ofreció plegarias y súplicas al que podía *salvarle* de la muerte.» Esta expresión está más cerca de la tradición joánica, pues los sinópticos no emplean en los relatos de la agonía el verbo «salvar».

para esto ha venido. Algunos prefieren traducir la frase como una interrogación: «¿Era esto para lo que he llegado a esta hora [es decir, para ser salvado de la hora]?»

28. *tu nombre.* Hay buenos testimonios a favor de la lectura «tu Hijo», pero se trata probablemente de una influencia cruzada de 17,1. El Códice de Beza añade aquí unas palabras tomadas de 17,5.

se oyó una voz del cielo. Bernard II, 438, sugiere que aquí se trata de *bath qōl* («una hija de la voz», cierto tipo de inspiración divina inferior, como un brote de la palabra divina que fue dirigida a los profetas y que había dejado de escucharse en Israel con su fuerza original). Pero este término rabínico no encaja del todo en el cuadro neotestamentario, en que la voz de Dios se manifiesta con toda su potencia, como en el bautismo de Jesús. En el *Testamento de Leví,* 18,6-7, tendríamos el paralelo más próximo: «Se abrirán *los cielos,* y sobre él descenderá la santificación desde el templo de la gloria con *la voz del Padre,* como de Abrahán a Isaac, y sobre él se pronunciará *la gloria* del Altísimo.»

Lo he glorificado y volveré a glorificarlo. No se especifica con ninguno de los dos verbos el complemento.

29. *trueno.* En el AT, por ingenuidad o por sentido poético, el trueno se describe como la voz de Dios (1 Sm 12,18). ¿Quiere Juan darnos a entender que el trueno acompañó a la voz o que el sonido de la voz fue erróneamente interpretado como un trueno? La otra sugerencia de que le había hablado un ángel parece estar más a favor de lo segundo. Las explicaciones de la multitud indican que no se entendió lo que decía la voz (cf. Hch 9,7; 22,9).

había hablado un ángel. Sobre voces angélicas procedentes del cielo, cf. Gn 21,17; 22,11. No parece verosímil que este versículo de Juan forme inclusión con 1,51, en que se menciona a los ángeles.

31. *el jefe de este mundo.* Literalmente, «el Príncipe de este mundo», una forma joánica de designar a Satanás (14,30; 16,11), pero también es posible

que se utilice en 1 Cor 2,6-8, donde habla Pablo de los príncipes o potestades de este mundo. En 2 Cor 4,4 habla Pablo del «dios de este mundo», al que considera un poder hostil; en Ef 2,2 se menciona el «príncipe de la potencia del aire», y en Ef 6,12 se refiere a los «rectores mundanos de estas tinieblas». Ignacio de Antioquía utiliza repetidas voces la expresión joánica en sus escritos. El equivalente hebreo, *śar ha'ōlām*, aparece en escritos rabínicos como una referencia a Dios, no a Satanás. Barrett, 355, concluye que, al parecer, Juan no está muy al corriente de las ideas judías en este punto. Sin embargo, el dualismo atemperado implícito en el cuadro joánico de una lucha entre Jesús y el Príncipe de este mundo está muy cerca de la descripción de una lucha entre el ángel de las tinieblas y el príncipe de las luces, que hallamos en Qumrán (cf. CBQ 17 [1955] 409ss, o NTE 109ss).

ser echado fuera. En las versiones hay pruebas favorables a la lectura «expulsado». El hecho de que «expulsado» sea el término más normalmente utilizado en Juan (6,37; 9,34; 15,6) avala la posibilidad de que la lectura mejor atestiguada sea resultado de la tendencia de los copistas hacia la armonización.

32. *de la tierra.* Hay pruebas patrísticas muy fuertes, pero sin apoyo textual alguno, a favor de la omisión de estas palabras. Cf. RB 57 (1950) 391-82.

tiraré. Cf. nota a 6,44 sobre la posible relación con Jeremías. De existir esta relación, el hecho de ser levantado Jesús de la tierra tendría como trasfondo el amor divino de alianza.

todos los hombres. Hay testimonios interesantes, incluido el P^{66}, a favor de una lectura con neutro plural, lo que significaría que la exaltación de Jesús tendrá repercusiones sobre todas las cosas. Sin embargo, BDF § 138', sugiere que se trata de un neutro utilizado con el valor de una referencia masculina general.

33. *dando a entender.* El verbo es *sēmainein,* relacionado con *sēmeion,* «signo». El signo está en la expresión que usa Jesús: «ser levantado» es el signo de la crucifixión. En este pasaje no hay nada a favor de que la muerte de Jesús sea un signo en sí mismo, sino que la muerte de Jesús, como parte del proceso de su exaltación, entra en la realización gloriosa de los planes divinos, pero no es uno de los signos de esa realización.

cómo iba a morir. El paréntesis explicativo relaciona el ser levantado con el ser crucificado; esto se aclarará en 18,31-32, que se refiere a un castigo romano. Ya hemos demostrado (cf. p. 382) que la crucifixión no agota la idea de ser levantado en alto. Es posible que el redactor que insertó el v. 33 pensara que la crucifixión no sólo levantó el cuerpo de Jesús, sino que abrió sus brazos para abarcar a todos los hombres. Cf. una alusión semejante a la crucifixión de Pedro en 21,19.

34. *La Ley.* Como indicábamos en la nota a 10,34, «*Ley*» puede referirse a todo el AT. Pero incluso en este sentido amplio resulta difícil encontrar un pasaje en que se afirme que el Mesías va a permanecer para siempre. Barrett, 356, parece inclinarse a entender la expresión como referida a la enseñanza mesiánica de la Escritura en general más que a un pasaje en concreto. Lo cierto es que hay numerosos pasajes en que se habla de la perennidad en el gobierno de la dinastía davídica (Sal 89,4; 110,4; Is 9,7; Ez 37,25) o del gobierno eterno del (o de un) Hijo del Hombre (Dn 7,14; *Henoc,* 19,1; 62,14). Pero no hay ningún texto en que se diga que el Mesías *seguirá aquí* para siempre. De hecho, «permanecer para siempre» es una expresión que el AT aplica a Yahvé, a su justicia, su verdad, su alabanza, etc. Van Unnik, *art. cit.,* ha hecho la mejor sugerencia hasta el momento. Indica este autor que la clave podría estar en Sal 89,36, donde se dice que la semilla de David «permanece para siempre». Se trata de un salmo que es interpretado en sentido mesiánico tanto en el NT (Hch 13,22; Ap 1,5; 3,14) como en las fuentes rabínicas (StB IV, 1308; Midrash Rabbah 97, sobre el Génesis, ed. Socino, 901). Aunque el v. 36 habla de «la semilla», en el v. 51 se nombra al «ungido» (Mesías).

quién es ese Hijo del Hombre. En realidad ha sido la multitud, no Jesús, quien ha mencionado al Hijo del Hombre. ¿Es una pregunta con que se trata de identificar al Hijo del Hombre, a la que correspondería una respuesta en que se diera un nombre o se señalara a una persona? ¿Se trata más bien de indagar su carácter y sus relaciones con el Mesías? Cf. comentario.

35. *os queda.* Literalmente, «hay en vosotros»; en Hch 4,34, «en» significa «entre». El «con vosotros» de la versión bizantina responde a un deseo de aclaración por parte de los copistas, que tratan de imitar el estilo joánico.

os sorprenden las tinieblas. Este verbo, *katalambanein,* significa «vencer» en 1,5; cf. nota a este pasaje.

El que... Esta sentencia suena casi idéntica a 1 Jn 2,11.

36. *se escondió.* Del mismo modo que después de los Tabernáculos (8,59).

COMENTARIO

La mención de la fiesta en el v. 20 liga esta escena con el contexto general de la Pascua, que viene sirviendo de trasfondo a partir de 11,55. La ambientación se logra con un mínimo de elementos. Se puede suponer que la intención del autor era situar la escena inmediatamente después de la entrada en Jerusalén y, por supuesto, dentro del

recinto del templo, donde Jesús acostumbraba a enseñar. Desde el punto de vista de la ilación de las ideas, la escena es una conclusión ideal a los caps. 11-12. El cap. 11 se iniciaba anunciando que la finalidad de la resurrección de Lázaro era la glorificación del Hijo de Dios. Ahora se dice que ha llegado la hora de su glorificación (12,23). Con la resurrección de Lázaro se inicia una cadena de acontecimientos que apuntan hacia la muerte de Jesús; también ahora se dice que ha llegado la hora de que Jesús sea levantado en alto mediante la crucifixión (11,32-33). La escena de Lázaro ha servido para que Jesús se manifieste como la resurrección y la vida (11,25); ahora suena ya la hora en que Jesús será exaltado mediante la resurrección y atraerá hacia sí a todos los hombres para darles la vida (12.32.24). En los caps. 11-12 veíamos una serie de referencias universalistas que delataban el propósito divino de salvar a los gentiles; ahora se acercan a Jesús los gentiles (12,20-21) para verle. Ciertamente, ésta es una escena con aires de culminación.

Versículos 20-22: La llegada de los griegos

El alcance teológico de esta escena ha quedado ya relativamente claro por lo que hemos dicho sobre el universalismo. Jesús había dicho que estaba dispuesto a entregar su vida y que a su rebaño se unirían otras ovejas que no eran del redil. La aparición de unos gentiles que desean ver (¿creer en?) a Jesús indica que ya ha llegado el momento en que ha de entregar su vida. Parece, sin embargo, que el interés teológico embarga al autor hasta tal punto que abrevia su descripción de lo ocurrido, de forma que ésta resulta enigmática. Podemos conjeturar que estos gentiles se acercan a Felipe, que llevaba nombre griego y procedía de una región en que predominaban los gentiles, porque hablaría griego No está claro por qué consulta Felipe a Andrés, excepto que estos dos discípulos siempre actúan juntos en Juan (6,5-8). La *venida* de los gentiles es teológicamente tan importante que el autor no llega a decirnos si realmente consiguieron ver a Jesús; desaparecen de escena de manera muy parecida a como Nicodemo se esfumó en el cap. 3. La desorganización que aparece en todo este relato nos hace pensar que se trata de un episodio mal conocido de la tradición primitiva adaptado posteriormente como base para una elaboración teológica. En el episodio básico no hay nada que pueda considerarse improbable.

Versículo 23 (27-28): La hora de la glorificación

En este evangelio han sido ya muchas las veces que hemos oído a Jesús decir que su hora (o su oportunidad: 6,6.8) no ha llegado aún (2,4; 7,30; 8,20), es decir, la hora del retorno de Jesús al Padre a través de la crucifixión, la resurrección y la ascensión. (Cf. Apén. I: 11.) Ahora, y consecuentemente en los capítulos siguientes (13,1; 17,1), se nos dirá que ya ha llegado la hora. La llegada de los griegos ha sido evidentemente la señal, y Jesús, cuya vida nadie puede arrebatarle contra su voluntad (10,17-18), está preparado para entregarla y recuperarla de nuevo. En el v. 27 resiste la tentación de pedir a su Padre que le salve de aquella hora; en vez de ello se alegra por la oportunidad de glorificar a su Padre que la hora va a proporcionarle.

Puesto que los vv. 27-28 recogen los temas de la hora y de la gloria, que aparecen ya en el v 23, no es inverosímil la idea de que los vv. 23,27-28 formaban una unidad en algún momento. En CBQ 23 (1961) 143-48 (NTE 192-98) hemos demostrado que, si bien Juan no describe una agonía en Getsemaní al igual que hacen los sinópticos, en Juan se hallan dispersos ciertos elementos que son otros tantos paralelos de la escena de la agonía. Algunos de esos elementos se encuentran precisamente en esta sección del cap. 12 (cf. también comentario a 14,30-31; 18,11): a) En los sinópticos, «la hora» se convierte en expresión técnica para designar la pasión y muerte de Jesús únicamente al narrar la escena de la agonía (Mc 14,35; Mt 26,45; cf. sobre «momento» en Jn 7,6). Jn 12,23 tiene un impresionante paralelo en Mc 14,41: «Ha llegado la hora». b) Jn 12,27, «Ahora mi alma está agitada *[tarassein]*» es paralelo de Mc 14,34, «Mi alma está triste *[perilypos]*». Ambos pasajes reflejan Sal 42,5: «¿Por qué estás triste *[perilypos]*, alma mía, y por qué me turbas *[tarassein]*?» *c)* Jn 12,27, «Padre, sálvame de esta hora» es paralelo de Mc 14,35-36: «Oró que, si era posible, pasara de él aquella hora... "Padre... aparta de mí este cáliz"». En ambos casos reconoce Jesús que aquello no concuerda con la voluntad del Padre. d) Finalmente, es posible establecer una lejana semejanza entre la voz del cielo, que algunos piensan que es de un ángel (Jn 12,29), y el ángel que algunos manuscritos de Lucas mencionan en la escena del huerto (Lc 22,43).

No hemos de precipitarnos a sacar la conclusión de que Juan nos ofrece desmembrada la escena sinóptica de la agonía. Es muy probable que Jesús tuviera una experiencia agónica frente a la muerte tal como

la que describen los sinópticos, pues éste no es el tipo de episodio que la primitiva Iglesia hubiera inventado de buena gana acerca de su Maestro glorificado. Sin embargo, como no hubo testigos que informaran luego de cómo fue la oración de Jesús durante su agonía (los discípulos estaban dormidos a cierta distancia), la tendencia sería a rellenar el esquema de la escena de Getsemaní con oraciones y sentencias pronunciadas por Jesús en otras ocasiones. En consecuencia, la escena joánica en que aparecen dispersas esas plegarias y sentencias *podría* estar de hecho más cerca de la situación original que la escena sinóptica, más organizada.

Versículo 24: Parábola del grano que muere

El v. 23 se encuentra actualmente separado de los vv. 27-28 por una serie de sentencias que constituyen un magnífico comentario al tema de la muerte y la vida. Si bien la secuencia actual es fruto de una reordenación redaccional, el autor ha empleado algunas sentencias de Jesús, que se habrían conservado en los círculos joánicos, y que tienen todos los visos de representar una tradición primitiva.

El v. 24 ha sido estudiado por Rasco, *art. cit., y* Dodd, *Tradición,* 367-69. Tanto por su estilo como por su simbología viene a ser una breve parábola semejante a las que recogen los sinópticos. Posee rasgos joánicos peculiares: a) el doble «amén», que nosotros traducimos por «Sí, os lo aseguro»; b) el verbo *menein,* «quedar, permanecer»; c) el uso de *pherein* en la expresión «dar fruto», en contraste con los verbos, más frecuentes en los sinópticos, *poiein o dounai.* En cambio, por ejemplo, hay buenos paralelos sinópticos de parábolas que se inician con una condicional (Mt 5,13; Mc 3,24); en Mt 6,22-23 encontramos un paralelo perfecto de las condicionales contrastantes de Juan, En cuanto a la simbología, en los sinópticos hay una parábola relativa a *un grano de mostaza* (Mc 4,30-32) y varias en que se habla del trigo o del grano en general, por ejemplo, las del sembrador y la semilla (Mc 4,1-9) o la del grano que crece por sí solo (Mc 4,26-29).

El significado general de la parábola joánica aparece perfectamente claro por el contexto: Jesús habla de la muerte como camino para llegar a la vida. Ciertamente, en la secuencia actual, a continuación de la llegada de los griegos, parece referirse a la muerte *de Jesús* como medio de asegurar la vida a todos los hombres (12,32). No es preciso

alegorizar los detalles de la parábola; por ejemplo, el caer en tierra no es una referencia a la encarnación. Notemos que el contraste entre morir y dar fruto es el no morir y, por ello, quedar infecundo. Cabía esperar que la alternativa fuera el grano que se pierde; sin embargo, el interés de la parábola se centra no en el destino del grano, sino en su productividad, en si permanece infecundo o si da fruto. Este fruto ha de entenderse en el mismo sentido que en 4,36, en que el contexto de las sentencias relativas a la cosecha demostraba que el fruto eran los hombres que se acercaban a Jesús y, por consiguiente, a Dios.

El rasgo peculiar de esta parábola es su insistencia en que sólo a través de la muerte se produce el fruto. Algunos han indicado que en las parábolas de los sinópticos no hay ningún mensaje parecido, y que incluso si en las predicciones sinópticas de la pasión se dice que el Hijo del Hombre *tiene* que morir (Mc 8,31; también Lc 24,26), no se insiste en los resultados fructíferos de esa muerte. Se nos viene a la memoria Mc 10,45, «... dar su vida como rescate por muchos», pero se trata de un lenguaje que dista mucho del género parabólico. En cuanto a la imagen de dar fruto, podemos sugerir un posible paralelo sinóptico que tiene sus raíces en el AT. La parábola joánica no tiene paralelos claros en el AT, aunque Is 55-10-11 resulta interesante. Sin embargo, en el texto griego de Dn 4,12 (tanto los LXX como Teodoción) se emplean los términos «mucho fruto» para describir el gran árbol del sueño de Nabucodonosor. Este mismo versículo del AT se usa en la parábola sinóptica del grano de mostaza (Mc 4,32), donde se dice que el árbol brotado del grano de mostaza se hace tan grande que las aves del cielo pueden anidar en sus ramas. Taylor, *Mark,* 270, comenta que, como en Daniel el árbol simboliza la protección que un gran imperio dispensa a sus pueblos vasallos, es razonable su poner que la parábola sinóptica tiene en cuenta también a las naciones paganas. Tenemos, por consiguiente, en Juan y en los sinópticos dos parábolas relativas a la fecundidad de un grano (de trigo o de mostaza); en ambas se tiene en cuenta la venida de los gentiles a Dios, y ambas pueden estar inspiradas también en las imágenes de Dn 4,12. Si recordamos una vez más que la imagen sinóptica del reino de Dios tiene muchos puntos comunes con la imagen joánica de Jesús, entenderemos hasta qué punto encaja perfectamente la parábola joánica de base en el conjunto de las parábolas tradicionales de Jesús.

Hemos de decir también que otros han buscado en un campo más amplio el trasfondo de esta parábola joánica. Algunos, como Holtz-

mann, establecen una comparación con las religiones mistéricas, en las que se dramatizaba el ciclo anual de la muerte y la vida mediante el símbolo de una espiga. Sin embargo, el carácter automático e inmutable de este ciclo apenas podría servir de trasfondo a la concepción joánica de la muerte y resurrección de Jesús, en que se insiste enérgicamente en que Jesús elige libremente el momento y las condiciones. Dodd, *Interpretación,* 372[8], sugiere que los lectores helenísticos de Juan entenderían este simbolismo en el sentido de que el hombre posee una semilla divina que procede de lo alto y que está destinada a retornar a su fuente. Pero, ¿no queda esto muy lejos de la concepción joánica de que la muerte de Jesús proporciona a los hombres el medio de llegar a Dios? El paralelo valentiniano que cita Dodd acerca del Hombre celeste que debe morir para que otras semillas encuentren el camino hacia el «pleroma» podría estar influido por Juan en vez de constituir un paralelo independiente. En 1 Cor 15,35ss tenemos un paralelo más claro; en este pasaje habla Pablo de la semilla que no revive si no es sembrada, y se refiere a la resurrección de los muertos a la luz de esta imagen, pero ésta no es exactamente la misma que emplea Juan, y la sugerencia de Loisy, 371, en el sentido de que Juan pudo inspirarse en Pablo, no cuenta con respaldo alguno. En el pasaje citado, como en tantos otros, Pablo pudo experimentar el influjo de la tradición oral de las parábolas de Jesús (cf. D. M. Stanley. CBQ 23 [1961] 26-39).

Versículo 25: Amor y desprecio a la propia vida

Se ha sugerido con frecuencia que este versículo es una variante joánica de una sentencia de los sinópticos, pero Dodd, *art. cit.,* ha demostrado que las cosas en este punto son más complicadas. En los sinópticos se recogen cinco sentencias sobre este mismo tema; una vez analizadas, pueden incluirse en tres categorías: a) Mc 8,35; Lc 9,24; b) Mt 10,39 y, en parte, 16,25; c) Lc 17,33.

Comparemos estos tres grupos de sentencias desde el punto de vista de las distintas actitudes hacia la propia vida:

1. Perder la vida:

a) El que quiera salvar *(sōzein)* su propia vida, la perderá.
b) El que encuentre *(eurein) su* vida, la perderá *(apollynai).*
c) El que trata de ganar *(peripoieisthai) su* propia vida, la perderá *(apollynai).*

Notemos que el esquema sinóptico en cuanto al sujeto varía desde un participio muy genérico en b) hasta el relativo indefinido en a) y c); esta diferencia representa probablemente una doble variante en la forma de traducir al griego el original arameo. Hay una diferencia en cuanto al verbo de la prótasis («salvar, encontrar, ganar»), pero sin que ello importe mucho en cuanto al sentido. En la apódosis, el verbo griego es siempre el mismo, pero, al parecer, se usa en sus dos significados de «perder» y «destruir».

2. Conservar la vida:

a) Pero el que pierda *(apollynai)* su vida por mí, la salvara *(sōzein).*
b) Y el que pierda *(apollynai)* su vida por mí, la encontrará *(eurein).*
c) Y quien [la] pierda *(apollynai),* la recuperará *(zōogonein).*

Notemos que mientras a) y b) usan los mismos verbos que en 1), con la única diferencia de invertir el orden, c) introduce un nuevo verbo en la apódosis. En a) y b) encontramos una frase explicativa en la prótasis, concretamente «por mí» (o «por el Evangelio» en testigos importantes de Mc 8,35); en c) falta esta expresión explicativa, aparte de que el verbo aparece sin complemento en la prótasis. En b) y c) la frase va precedida por «y», mientras que en a) se usa «pero». Una comparación general de a) y b) demuestra que estas dos formas tienen muchos puntos en común; su principal diferencia es de vocabulario. El de c) delata la elegancia lucana. Por otra parte, la omisión de la frase en el c) de 2) parece muy primitiva. Ninguna de estas formas representa el original de la sentencia. Fijémonos ahora en la forma joánica de las actitudes alternativas ante la vida:

1. Quien tiene apego *(philein)* a su vida, la pierde *(apollynai);*
2. Y quien desprecia *(misein)* la propia vida en el mundo, la conserva *(phylaxein)* para una vida sin término.

El esquema joánico, aunque también consiste en un paralelismo antitético entre miembros contrapuestos difiere con respecto a las formas sinópticas tanto como éstas entre sí. Se acerca más a la forma c) en cuanto que utiliza más de dos verbos básicos (cuatro verbos, en contraste con los de c]); sin embargo, los verbos que usa Juan carecen, en

su sencillez, de la elegancia de Lucas en c); el verbo joánico «conservar» equivale al «salvar» de a). Al igual que a) y b), Juan añade una frase explicativa en la prótasis («en este mundo», por contraste con la expresión sinóptica «por mí»), pero Juan añade además otra expresión explicativa en la apódosis: «para una vida sin término». Estas frases representan el habitual contraste joánico entre la vida de este mundo y la vida eterna (cf. Apénd. I:6). A semejanza de b), Juan utiliza un participio genérico en vez del relativo indefinido como sujeto de 1. En vista de todo ello, hemos de convenir con Dodd en que no hay pruebas suficientes para considerar la forma joánica de la sentencia como una adaptación del esquema sinóptico. Jn 12,25 se apoya en una variante independiente de una sentencia atribuida a Jesús, una variante comparable desde todos los puntos de vista con las representadas en la tradición sinóptica. Dodd sugiere incluso que la forma joánica está más cerca, en ciertos aspectos, de la sentencia aramea original que cualquiera de los sinópticos.

El contraste básico en la forma joánica de la sentencia se establece entre el apego y el desprecio a la propia vida. Este par de opuestos está bien atestiguado en la tradición bíblica, como vemos en una comparación de Lc 14,26, «Si alguien no *odia* a su padre y a su madre... y hasta su *propia vida...*», con la forma de la misma sentencia en Mateo (10,37), «El que *ama* a su padre o a su madre más que a mí...». Juan condena el apego a la propia vida en este mundo; en otros pasajes encontramos la condenación del amor a las tinieblas (3,19) y del amor a la honra entre los hombres (12,43). En el dualismo joánico, estos tres elementos —las tinieblas, este mundo y la honra entre los hombres— no son sino facetas distintas del mismo dominio del mal; amar cualquiera de estas cosas supone no estar dispuesto a amar a Jesús por encima de todo.

Al subrayar la necesidad de despreciar la propia vida en este mundo para lograr una vida sin término, el v. 25 reproduce en lenguaje no parabólico el tema del v. 24, es decir, la necesidad de morir para vivir. Pero el tema se aplica ahora de forma distinta. En el v. 24 es Jesús el que tiene que morir para comunicar a otros la vida; ahora se dice que el discípulo de Jesús tampoco puede eludir esta ley de sufrir la muerte como condición para acceder a la vida sin término. Podríamos decir que el v. 25 explica la forma en que el nuevo grano producido por la semilla del v. 24 ha de llegar por sí mismo a la vida. Nótese que un grupo de las formas sinópticas de la sentencia arriba mencionadas

(Mc 8,35 y par.) aparece inmediatamente después de la predicción de su propia muerte hecha por Jesús (Mc 8,31) y de la afirmación de que cada discípulo ha de cargar con su propia cruz (Mc 8,34). Esta interpretación sinóptica de la sentencia, por tanto, está muy cerca de la que ofrece Juan.

Versículo 26: El seguimiento de Jesús

Acabamos de mencionar que el paralelo de Jn 12,25 en Marcos (8,35) sobre la idea de conservar o perder la propia vida va precedido inmediatamente (8,34) por la sentencia «Si alguien quiere seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y siga mis pasos.» Aquí tenemos el paralelo de Jn 12,26. Por consiguiente, tanto la tradición joánica como la sinóptica unen estas dos sentencias, pero en orden inverso. En ambas tradiciones la sentencia sobre el seguimiento de Jesús es una invitación a imitarle en el dolor y la muerte.

La tradición sinóptica habla de quien quiere *seguir a Jesús;* Juan se refiere a quien esté dispuesto a *servir* a Jesús. Dodd, *Tradición,* 352, piensa que el verbo joánico *diakonein* representaría una adaptación posterior de la sentencia a la situación de la Iglesia. Los sinópticos hablan del «servicio» de Jesús a los demás (Lc 22,27) y de la exigencia de que el discípulo «sirva» a los otros (Mc 9,35), pero no se refieren al discípulo como servidor de Jesús. Sin embargo, aun admitiendo que Dodd tenga razón, advertimos que las mujeres que *seguían* a Jesús también le *servían* (Mc 15,41; cf. Lc 10,40). Por consiguiente, no es imposible que también sea antigua la forma joánica de esta sentencia.

En la última parte del v. 26 muestra Jesús a sus servidores lo que recibirán a cambio de servirle, concretamente, se les dará estar con Jesús y el ser honrados por el Padre. Es otra forma de expresar lo que ya se había dicho en el v. 25 acerca de guardar la vida para siempre, pues la vida eterna está relacionada con el permanecer con Jesús en el amor del Padre.

Hemos dicho que las sentencias de los vv. 24-26, que representan una inserción entre los v. 23 y los vv. 27-28, suponen a pesar de ello un espléndido comentario al significado que la hora de la muerte y resurrección de Jesús tendrán para todos los hombres. En la vida de Ignacio de Antioquía hay una acción demostrativa en que se unen los temas de estas sentencias; en los escritos de Ignacio, al parecer, tenemos los más antiguos ecos del pensamiento joánico. Ignacio aceptó el

martirio, dispuesto a despreciar su vida en este mundo para vivir una vida sin término, dando así ejemplo de cómo el servidor de Jesús ha de seguir a su Maestro. Al hacerlo así, Ignacio exclamó: «¡Soy grano de Dios!» *(Romanos,* 4,1).

Versículos 27-30: La hora de la glorificación (tema del v. 23) y la voz del Padre

En esta escena, que tantos paralelos tiene con la agonía en el huerto, podemos ver la auténtica humanidad del Jesús joánico. Al igual que en los sinópticos, en Juan aparece Jesús angustiado ante la terrible lucha con Satanás (v. 31) que implica la llegada de la hora de su pasión y muerte. Si en la agonía lucha con el deseo humano de que el cáliz del dolor se aparte de él (Mc 14,36), también en Juan lucha con la tentación de llamar a su Padre para que le salve de aquella hora. Pero en las dos escenas triunfa Jesús sometiéndose a la voluntad, a los planes del Padre. La plegaria (v. 28) «Padre, glorifica tu nombre» es en realidad una demanda de que se realicen los planes de Dios, pues el nombre que el Padre ha otorgado a Jesús (17,11.12) sólo puede ser glorificado cuando su portador lo sea también a través de la muerte, la resurrección y la ascensión. Sólo entonces llegarán a saber los hombres qué significa el nombre divino «YO SOY» aplicado a Jesús (8,28). El v. 28 nos ofrece la forma joánica de la petición de la oración del Señor, «Santificado sea tu nombre» (cuyo sentido no es que los hombres alaben el nombre de Dios, sino que Dios mismo santifique su nombre; cf. TS 22 [1961] 185-88 Las tres primeras peticiones son sinónimas, y la primera tiene el mismo alcance general que la tercera, «Cúmplase tu voluntad» o «Hágase tu voluntad». Como ya hemos indicado, el joánico «Glorifica tu nombre» tiene su paralelo en la agonía en el «Hágase tu voluntad» de Mt 26,42).

Jesús se somete a los planes divinos de hacer que el nombre de Dios sea glorificado en su persona, y a esto responde el Padre respaldando a Jesús. Ésta es la primera vez que en Juan habla el Padre desde el cielo, ya que en el relato joánico del bautismo de Jesús no se consigna la voz del cielo, y tampoco consigna Juan la escena de la trasfiguración. Sin embargo, como indica Bultmann, 327[7], esta escena joánica recoge algunos motivos que los sinópticos incluyen en la trasfiguración. En la secuencia de Marcos, la trasfiguración (9,2-8) sigue a la

primera predicción que hace Jesús de su muerte (8,31) y su sentido es anticipar la majestad (o «gloria» en Lc 9,32) del Cristo resucitado. La voz del Padre que resuena desde el cielo reconoce por Hijo a Jesús. También en Juan, después de insistir en la muerte de Jesús (12,24-25), la voz del Padre se hace oír desde el cielo y promete que el nombre divino será glorificado de nuevo, es decir, cuando Jesús sea exaltado (v. 32).

Los dos tiempos del verbo «glorificar» en la respuesta divina (v. 28) plantean algún problema. ¿A qué se refieren exactamente los tiempos pasados (aoristo) y futuro? Podemos distinguir tres soluciones:

a) No es verosímil que tengamos aquí una referencia a la gloria del Jesús preexistente y del Jesús resucitado. Si bien Jesús ha hablado de la gloria que poseía antes de que el mundo existiera (17,5), difícilmente podría aplicarse esto a una glorificación del nombre divino. Esta glorificación implica la revelación de aquel nombre a los hombres.

b) El aoristo podría referirse a todas las glorificaciones pasadas del nombre divino en virtud de los milagros que Jesús ha realizado durante su ministerio. El futuro aludiría a toda la glorificación que traerán consigo la muerte, resurrección y ascensión. Esta sugerencia cuenta con el apoyo de pasajes como 2,11 y 11,4, que mencionan la glorificación en relación con los signos.

c) Thüsing, 193-98, hace otra sugerencia plausible. El aoristo se refiere a todo el ministerio de Jesús, *incluyendo la hora.* Ante la hora que ya ha llegado, Jesús ruega que el Padre haga efectiva la glorificación de su nombre a través del Hijo. El pasado que usa la voz celeste significa que Dios ha escuchado esta plegaria y ha hecho efectiva la glorificación en la hora que acaba de sonar. Hay un uso semejante en 17,4, donde, después de asegurar que la hora ya ha llegado, prosigue Jesús: «Yo te he glorificado [aoristo] en la tierra llevando a cabo la obra que me encargaste.» Esta glorificación se consuma en la cruz, cuando Jesús ya puede decir «Está cumplido» (19,30). La glorificación futura del nombre divino será llevada a cabo por el Cristo exaltado que, como nos asegura el v. 32, tirará hacia sí de todos los hombres. Boismard relaciona este pasaje joánico con el de 13,31-32. Independientemente de que ambos pasajes estuvieran o no unidos en algún momento, los versículos del cap. 13 constituyen un notable comentario de lo que se acaba de decir. «Ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre, y Dios ha sido glorificado en él. Dios, a su vez, lo glorificará en sí, y lo glori-

ficará muy pronto.» También en este pasaje la hora presente se incluye en la glorificación ya realizada, y la gloria futura consiste en la exaltación junto al Padre.

La intención que atribuye Jesús a la voz celeste también plantea problemas (v. 30). En 11,41-42 habló Jesús al Padre con objeto de que los circunstantes creyeran. Pero en el caso presente no hay la menor indicación de que la multitud entendiera la voz. ¿Cómo, pues, pudo pronunciarse la voz celeste en beneficio de los circunstantes? ¿Habrá que unir el v. 30 con el v. 31, en el sentido de que todo sonido procedente del cielo es una amenaza de juicio? O ¿significará su evidente sincronismo con la predicación de Jesús que Dios le respalda?

Versículos 31-34: La exaltación de Jesús y el problema del Hijo del Hombre

En estas palabras, las últimas que pronuncia Jesús durante el ministerio público (vv. 31-32, 35-36), vuelve a respirarse una atmósfera dualista. La hora supone el juicio condenatorio sobre el Príncipe de este mundo y la vida para los que serán atraídos por Jesús; las pocas horas que quedan de esa luz que es Jesús mismo hacen más densas las tinieblas que estrechan su cerco. Hay un interesante paralelo en la escena lucana de la agonía, cuando Jesús dice a los que se acercan para detenerle (22,53): «Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.»

La hora que aporta la glorificación a Jesús significa la expulsión de su gran enemigo. La variante del v. 31 (cf. nota) implicaría un contraste entre la exaltación de Jesús y la expulsión del Príncipe de este mundo. También en Ap 12,5.8-9 podríamos ver este mismo contraste: la elevación del niño mesiánico al cielo se paraleliza con la caída de Satanás, expulsado del cielo; cf. también Lc 10,18. Sin embargo, la lectura más corrientemente admitida del v. 31 no se refiere a que Satanás sea expulsado del cielo, sino a que pierde su autoridad sobre este mundo. Ello parece estar en contradicción con lo que se afirma en 1 Jn 5,19: «Todo el mundo está en poder del malo.» Quizá podamos decir que la hora victoriosa de Jesús constituye en principio una victoria sobre Satanás, pero que la realización de esa victoria en cada momento y en cada lugar ha de ser obra de los cristianos. En la misma vida cristiana hay una tensión entre una victoria ya ganada (1 Jn 2,13) y una victoria que aún está por ganar (1 Jn 5,4-5). Sugerir que el cuarto Evangelio se sitúa tan cerradamente en la línea de la escatología realizada que el autor ya no espera ninguna victoria ulterior sobre el mal aparte de la que Jesús ha ganado en la hora victoriosa de su vida es tanto como reducirlo a la condición de un romántico soñador incapaz de reconocer la existencia del mal en el mundo. En el NT hay otras referencias a la victoria de Jesús sobre el poder de la muerte (Heb 2,14) y sobre las potestades y principados (Col 2,15), pero con ello no se excluye la esperanza de una futura amplificación de esa victoria.

En la tercera referencia joánica (v. 32) a la exaltación de Jesús encontramos a la vez el aspecto salvífico de esta exaltación (primera referencia: 3,14-15) y el aspecto de juicio (insinuado en la segunda referencia: 8,28). Ya hemos indicado (cf. *supra*, p. 382) que el uso joánico de «ser levantado» ha sido sugerido probablemente por la descripción del Siervo doliente en Is 52,13. Los temas de la muerte y de la gloria que aparecen en esta referencia a la exaltación de Jesús se incluyen también en el himno del Siervo. El texto griego de Is 52,13 presenta al Siervo levantado en alto «y glorificado inmediatamente», mientras que en Is 53 se describe su muerte.

Ésta es la única de las tres referencias a la exaltación de Jesús en que no es mencionado el Hijo del Hombre, pero la multitud que interviene en el v. 34 parece suponer que Jesús ha hablado del Hijo del Hombre. Bultmann, 269, propone unir 12,34 a 8,28, de forma que la réplica de la multitud siga inmediatamente a la segunda de las tres referencias, en la que se menciona al Hijo del Hombre. Pero con esto no adelantamos nada, pues en 8,28 no se dice que el Hijo del Hombre *tiene* que ser levantado en alto, como implicaría la réplica de la multitud en 12,34. Gourbillon, *art. cit.* propone una solución aún más ingeniosa. Indica este autor que es la primera de las tres referencias (3,14) la que mejor concuerda con las implicaciones de 12,34, pues en ella se afirma: «El Hijo del Hombre tiene que ser levantado en alto.» Gourbillon opina que todo el pasaje de 3,14-21 encajaría perfectamente entre 12,31 y 32. Puesto que en 3,19- 21 aparece el tema de la luz y las tinieblas, la introducción de este mismo tema en 12,35-36 no resultaría tan abrupta. Por otra parte, el tema del juicio, que aparece en 3,17-19, iría perfectamente a continuación de 12,31. Como Jesús acaba de decir (3,14) que el Hijo del Hombre tiene que ser levantado en alto, la frase con que se inicia 12,32 daría una secuencia mucho más suave: «Y cuando yo sea levantado en alto...» Estas observaciones son interesantes, y es perfectamente posible que en una determinada etapa

histórica de la tradición joánica esos pasajes estuviesen unidos formando un conjunto único. Pero una vez más hemos de suspender el juicio ante la falta de pruebas concluyentes.

En el v. 34 hay además una alusión de la multitud al Mesías, aunque Juan no ha utilizado hasta ahora este título. Tenemos aquí un nuevo indicio de que las aclamaciones dirigidas a Jesús y el uso de las palmas han de interpretarse como gestos de contenido mesiánico y nacionalista. Es interesante el hecho de que el v. 34 establece una relación entre el Mesías y el Hijo del Hombre. En otros pasajes joánicos hemos visto dos ideas distintas del Mesías (cf. *supra,* p. 259), la del Mesías davídico nacido en Belén (7,42) y la del Mesías oculto, muy cerca ésta de las expectativas de un Hijo del Hombre oculto, según aparece en *Henoc* (7,27; 1,26). ¿Identifica la multitud en este pasaje las dos expectativas o se refiere únicamente al Mesías oculto? Lo cierto es que resulta difícil incluso determinar si la misma multitud hace una yuxtaposición del Mesías y el Hijo del Hombre o si presupone que es el mismo Jesús el que ha hecho esa identificación. En la escena sinóptica del juicio ante Caifás (Mc 14,61-62), cuando el sumo sacerdote pregunta a Jesús si es el Mesías, el mismo Jesús aparece haciendo una yuxtaposición semejante al responder mencionando al Hijo del Hombre.

Es posible que una discusión como la del v. 34 tuviera sentido para ciertos grupos judíos durante la vida de Jesús, especialmente en el caso de los que más influidos estaban por las ideas de *Henoc,* Pero es posible que el cuarto Evangelio tenga en cuenta sobre todo los argumentos judíos contra Jesús a finales del siglo I. Podríamos tener aquí una primera formulación del debate que presenta Justino, *Trifón,* XXXII,1 (PG 6,541.544). Trifón objeta que Jesús no pudo ser el Mesías o el Hijo del Hombre porque no instauró el gran reino y el gobierno eterno de que habla el AT. Justino responde mencionando la exaltación de Jesús en la presencia del Padre. Estos son los mismos temas que aparecen en Jn 12,32-34.

Versículos 35-36: La luz a punto de desaparecer

Jesús no responde directamente a la pregunta de la multitud. En vez de hablar del Hijo del Hombre o del Mesías, insiste en que su presencia como luz va a durar ya muy poco. Parece que esto apenas tiene

relación alguna con el Hijo del Hombre, pero hemos de recordar el cap. 9, que se inicia con la imagen de Jesús como luz del mundo (9,5) y finaliza con la identificación del mismo Jesús con el Hijo del Hombre (9,35-37). Es de notar que la descripción isaiana del Siervo doliente, que, como hemos visto, constituye el trasfondo de la idea de la exaltación en gloria, ofrece también un trasfondo a la imagen de Jesús como luz. Is 49,5-6 presenta al Siervo como luz de las naciones, del mismo modo que Juan retrata a Jesús como luz en el contexto de la llegada de los griegos.

Mediante la introducción de los temas de la luz y las tinieblas reorienta Jesús su discusión con la multitud y pasa del plano intelectual al moral, de manera muy semejante a lo que veíamos en su conversación con la samaritana, cuando ésta empezó a hablar del Mesías. La multitud está preocupada por conocer la naturaleza y la identidad del Hijo del Hombre, pero es mucho más importante que piense en el juicio que está asociado con el Hijo del Hombre, un juicio que exige acercarse a la luz para no sumergirse en las tinieblas. Y esto es urgente, pues la oportunidad de acercarse a la luz va a durar ya muy poco. Como indicábamos en la nota a 8,12, hay buenos paralelos en Qumrán para la expresión «caminar en la luz o en las tinieblas», como metáfora de una forma buena o mala de vivir. La expresión «hijos de la luz» (v. 36) es una de las fórmulas habituales en Qumrán para describir aquella comunidad, del mismo modo que Juan la emplea para designar a los que creen en Jesús (también 1 Tes 5,5; Ef 5,8).

Esta terminología resultaba especialmente adecuada en los círculos cristianos, en que el término «iluminación» servía para designar el bautismo (cf. *supra,* p. 689).

Jesús, por consiguiente, pone fin a su ministerio entre los judíos con una nota de desafío. Si la hora ya ha llegado, eso significa que es también el momento de que la luz desaparezca de este mundo. El poder de las tinieblas aprieta el cerco, dispuesto a la lucha final. Ha llegado el momento del juicio. Para ilustrar dramáticamente la ocultación de la luz, Jesús se esconde. La próxima ocasión que tendrán las multitudes de verle lo contemplarán como varón de dolores (19,5-37) al que han rechazado. Es de notar que las últimas palabras del ministerio en Marcos (13,35-37) tienen también este tono de urgente llamada: los servidores han de estar vigilantes para que su amo no les sorprenda dormidos si llega de repente. Juan insiste en que el dueño *ya ha llegado,* y que ellos le han vuelto la espalda. La ocultación de Jesús en este

segundo final del ministerio tiene su paralelo en su retirada al otro lado del Jordán (10,40) con ocasión del primer final del ministerio.

BIBLIOGRAFÍA

C. H. Dodd, *Some Johannine «Herrnworte» with Parallels in the Synoptic Gospels:* NTS 2 (1955) especialmente 78-81, sobre 12,25. También en *Tradición,* 341-46.
J. G. Gourbillon, *La parabole du serpent d'airain:* RB 51 (1942) 213-26.
A. Rasco, *Christus, granum frumenti (Jo. 12, 24):* VD 37 (1959) 12-25, 65-77.
W. C. van Unnik, *The Quotation from the Old Testament in John 12:34:* NovT 3 (1959) 174-79.

LIBRO DE LOS SIGNOS

CONCLUSIÓN

BALANCE Y RESUMEN DEL MINISTERIO DE JESÚS

12,37-43: Ministerio de Jesús entre los suyos (§ 44).
12,44-50: Jesús resume en un discurso su mensaje (§ 45).

44. *MINISTERIO DE JESÚS ENTRE LOS SUYOS* (12,37-43)

12 [37]A pesar de tantos signos como Jesús había realizado ante
ellos, no creían en él. [38]Así se cumplieron las palabras del profeta
Isaías:

> «Señor, ¿quién ha creído lo que hemos escuchado?
> ¿A quién se ha revelado la fuerza del Señor?»

[39]Y no podían creer por lo que dijo también Isaías:

> [40]«Les ha cegado los ojos
> y embotado la mente,
> para que sus ojos no vean
> ni su mente discurra
> ni se conviertan
> y los tenga que sanar.»

[41]Esto lo dijo Isaías hablando de él, porque había visto su gloria.
[42]A pesar de todo, muchos, incluso de los jefes, creyeron en él,
pero no lo confesaban por miedo a los fariseos, para que no los expul-
saran de la Sinagoga. [43]Preferían el honor que dan los hombres al que
da Dios.

NOTAS

12,38. *Así se cumplieron.* Literalmente, «para que se cumplieran». Gramaticalmente podría ser una oración consecutiva, pero, tal como el v. 39 indica claramente, el *hina* tiene sentido final; la idea básica no es que la incredulidad diera por resultado el cumplimiento de la profecía, sino que la profecía produjo la incredulidad de acuerdo con la idea de que las profecías del AT han de cumplirse sin remedio. Cf. nota a «cumplirse» de 13,18.

lo que hemos escuchado. Literalmente, «nuestro mensaje», es decir, el mensaje que hemos recibido.

la fuerza. Literalmente, «el brazo».

39. *no podía creer.* Entre los comentaristas griegos de la época patrística se da la tendencia a suavizar los términos y sustituir la frase por «no querían creer».

40. *embotado.* El verbo *pōroun*, frecuentemente traducido por «endurecer», significa «hacer romo u obtuso» (también en Mc 6,52). Los dos papiros Bodmer han venido a favorecer la lectura *pēroun*, otro verbo casi sinónimo.

mente. Literalmente, «corazón». El corazón era considerado la sede de la vida intelectual al mismo tiempo que de la vida física.

para que. Es una oración final negativa (*hina mē*). Para suavizar el duro impacto de la presciencia divina, algunos comentaristas sugieren que el *hina* tiene aquí valor causal: «porque no ven». Sin embargo, la existencia del *hina* causal en el griego del NT es cuestión todavía discutida (ZGB § 412-14), y suponer que en este caso se da no parece estar de acuerdo con el significado global del pasaje.

discurra. Noein (LXX *synienai*).

se conviertan. Strephein (LXX *epistrephein*), en realidad tiene aquí el valor de una voz media.

y los tenga que sanar. Los tres verbos anteriores iban en subjuntivo, pero aquí se cambia al futuro de indicativo (también en los LXX). CF. BDF § 369[3].

41. *de él... su gloria.* Evidentemente los dos pronombres tienen el mismo antecedente, y el primero lógicamente sólo puede referirse a Jesús. A causa de la dificultad que entraña la afirmación de que Isaías vio la gloria de Jesús, algunos testigos griegos sustituyen «su» por «de Dios».

porque. Hoti es la lectura mejor atestiguada, pero también *hote* «cuando», cuenta con fuertes apoyos. En este caso no variaría mucho el sentido.

43. *Preferirían.* Literalmente, «amaban más que». Éste es el único lugar del NT en que aparece la partícula comparativa *ēper*, que cuenta con el apoyo de los P^{66*} y P^{75} y es probablemente la lectura que debe preferirse, a pesar de que *hyper*, «por encima de», está relativamente mejor atestiguada. No es imposible, sin embargo, que la segunda responda a un semitismo (ʻal).

el honor que dan los hombres al que da Dios. Literalmente, «gloria de los hombres... gloria de Dios», gloria tiene dos significados distintos en este caso (cf. nota a 5,41.44). La *gloria* de Dios está sugerida probablemente por la cita isaiana del v. 41.

COMENTARIO

Versículos 37-39: Las citas del AT

Antes de dar por finalizado el relato del ministerio de Jesús, el autor se detiene a hacer balance. El único balance sincero que cabe aquí es el mismo que se adelantó en el Prólogo: «Vino a lo suyo, pero los suyos no lo aceptaron» (1,11). Pero, ¿por qué? En Rom 9-11 vemos que esta pregunta obsesionaba a los primitivos cristianos. El NT suele responder con pasajes proféticos del AT, especialmente Is 6,10. Dios había advertido a Isaías que su mensaje sería rechazado y que todo cuanto hiciera pasaría desapercibido a unos ojos que se habían quedado voluntariamente ciegos. Los autores del NT advirtieron que ello fue cierto no sólo en el ministerio de Isaías, sino también en el de Jesús, que era la plenitud del ministerio isaiano. Esta explicación parece insuficiente al lector moderno, sabedor de que los mensajes proféticos del AT fueron dirigidos primariamente a los hombres de su tiempo, no a los de un lejano futuro. Pero la explicación ha de valorarse de acuerdo con la mentalidad hermenéutica de la época del NT. La idea de que el pueblo había de rechazar («no podían creer» del v. 39) las palabras y las obras de Jesús porque así lo habían predicho las profecías del AT no ha de interpretarse en una perspectiva psicológica, pues sería erróneo. Se trata de una explicación en el plano de la historia salvífica. No se destruye la libertad humana, pues el v. 42 da a entender claramente que los hombres eran libres para aceptar a Jesús. El balance de Juan no se sitúa en el plano del determinismo, sino que contiene una llamada implícita a creer.

En el v. 37 presenta el autor su balance haciéndose eco de la última parte del Deuteronomio (29,2-4). En este pasaje inicia Moisés su tercera y última alocución al pueblo recordándole que, a pesar de que el Señor *ha realizado ante ellos signos* en Egipto, aún tendrá que darles entendimiento para comprender, oídos para escuchar y ojos para ver. (En esta mentalidad primitiva se ignoran las causas segundas y la libertad en que Dios deja al hombre en todo lo relativo a su salvación. El Señor causa directamente las cosas, y si el pueblo es incapaz de ver o escuchar, es porque el Señor ha hecho que no vean ni oigan.) Exactamente lo mismo nos dice el evangelio: Jesús realizó signos, y a pesar de ello, quienes los contemplaron se negaron luego a creer.

La causa de esta negativa se atribuye a la acción divina, pues la

palabra de Dios en el AT ha de cumplirse. Los dos textos de Isaías (53,1; 6,10) que cita Juan se recogen también en otros pasajes del NT; el autor, casi con toda seguridad, los toma de un repertorio de textos o testimonios usado por los cristianos para explicar y defender sus ideas acerca de Jesucristo.

La cita de Is 53,1 del v. 38 recoge casi al pie de la letra el texto de los LXX. En nuestro estudio sobre 12,20-36 ya hamos visto que gran parte de la terminología usada por Juan para describir la hora en que Jesús va a ser exaltado en gloria tiene como trasfondo los cánticos del Siervo doliente del Déutero Isaías. Es interesante, por tanto, el hecho de que en el v. 38 recurra el autor a esta misma fuente para explicar la negativa del pueblo judío a creer en Jesús, pues Is 53 es por excelencia el cántico del Siervo rechazado y despreciado. Nótese que este pasaje abarca perfectamente todo el ministerio de Jesús, sus palabras («lo que hemos escuchado») y sus obras o signos (lo que ha sido realizado por la fuerza o «brazo» del Señor; esta misma expresión se usa en Dt 5,15 para describir la intervención de Dios en los signos del éxodo).

En el v. 40 se cita Is 6,10, el clásico pasaje del AT usado en el NT para explicar la negativa de Israel a creer en Jesús. Las últimas palabras de Pablo en los Hechos recogen este mismo pasaje para explicar por qué los judíos no han aceptado el Evangelio que les ha predicado. (La cita de un pasaje similar de Is 29,10 en Rom 9,8 nos demuestra que Lucas acertó a interpretar perfectamente el pensamiento de Pablo.) Is 6,10 aparece también en los sinópticos (implícitamente en Mc 4,12; Lc 8,10; explícitamente en Mt 13,13-15) para explicar por qué no comprendió el pueblo las parábolas del reino. Si recordamos una vez más la relación existente entre el reino de los sinópticos y la persona de Jesús en Juan, advertiremos la semejanza que hay entre no comprender las parábolas del reino y la negativa a aceptar a Jesús. Es interesante que, mientras los sinópticos ponen en labios de Jesús la cita de Is 6,9-10, Juan la presenta claramente como una explicación cristiana de lo ocurrido.

Quizá no haya ninguna otra cita del AT en Juan que mejor pueda ilustrar la dificultad de determinar si la fuente de las citas bíblicas de Juan fue el TM, los LXX o una traducción distinta del TM al griego. Mientras que las demás citas de Is 6,10 en el NT se aproximan claramente a los LXX, la forma de Juan es completamente distinta.

TM: *Haz* obtuso el corazón de este pueblo y haz pesados sus oídos, y cierra sus ojos, no sea que vean con sus ojos y oigan con sus oídos y entiendan con su corazón, y se conviertan y *sean sanados.*

LXX (Mateo, Hechos): El corazón de este pueblo *se ha* embotado [pasiva], y con sus oídos oyen sólo difícilmente, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos ni oír con sus oídos ni entender con su corazón, y convertirse y que yo *los tenga que sanar.*

Juan: Les *ha* cegado los ojos y embotado el corazón, para que sus ojos no vean ni su corazón discurra ni se conviertan y *los tenga que sanar.*

Hemos subrayado algunas diferencias importantes. La versión de los LXX y de Mateo ha suavizado el imperativo inicial del TM y lo ha dejado en una pasiva menos dura, de forma que ya no es el profeta mismo el que endurece los corazones del pueblo. Al mismo tiempo, en esta traducción del versículo, al final sería Dios el que sanaría directamente al pueblo. En la traducción de Juan es Dios mismo el que ha cegado los ojos del pueblo, un supuesto que ha de entenderse a la luz de la ignorancia, a que ya nos hemos referido, de las causas segundas. Es posible que esta expresión tajante de Juan sea el resultado de adaptar el texto a su nuevo contexto en el evangelio. Juan omite las palabras «de este pueblo», que aparecen tanto en el TM como en los LXX, al mismo tiempo que varios verbos usados por Juan son distintos de los que utilizan Mateo y los LXX (cf. nota al v. 40). Y lo que es más importante, Juan no sigue al principio el orden de Isaías (corazón, oídos, ojos) al enumerar los órganos afectados; en vez de ello, Juan omite «oídos» y habla de los ojos antes que del corazón (mente). Es posible que (como en otras ocasiones) Juan combine varias citas del AT y que la de Isaías esté influida por la de Dt 29,3-4, que es el sustrato del v. 37. En el Deuteronomio es Dios el que actúa sobre el corazón, los ojos y los oídos del pueblo. En las últimas palabras de la cita de Isaías, «yo los tenga que sanar», Juan sigue a los LXX en contra del TM.

Versículo 41: Isaías contempló la gloria de Jesús

Si el v. 40 era una cita de Is 6,10, el siguiente nos recuerda la visión isaiana del Señor sobre un trono, que aparece en Is 6,1-5. En la referencia de Juan merecen notarse dos cosas. Primera, Juan parece pre-

suponer un texto en el que Isaías ve la *gloria* de Dios, pero tanto en el TM como en los LXX se dice que Isaías vio a Dios mismo. Esto ha llevado a muchos comentaristas a suponer que Juan sigue la tradición del targum (o traducción aramea) de Isaías, según la cual en Is 6,1 el profeta contempla «la gloria del Señor», y en 6,5, «la gloria de la *shekinah* del Señor». La posibilidad de que Juan utilizara el targum ya ha sido estudiada a propósito de 1,51 (cf. *supra,* p. 309) y de 7,38 (p. 610); por otra parte, la cita joánica de un targum podría deberse a que Juan insiste varias veces a lo largo de su evangelio en que nadie ha visto nunca a Dios.

Segunda, Juan supone que lo que vio Isaias fue la gloria de *Jesús.* Se trata de algo semejante a la suposición de que Abrahán vio el día de Jesús (cf. nota a 8,56). Hay diversas posibilidades de interpretar este punto. Si aceptamos la sugerencia de que se cita un targum, la afirmación de que Isaías vio la *shekinah* de Dios podría interpretarse a la luz de la teología de 11,4, en que Jesús aparece como *shekinah* de Dios (cf. *supra*, p. 234). La creencia en la intervención de Jesús en los acontecimientos del AT está atestiguada en 1 Cor 10,4, donde se presenta a Jesús como la roca que proporcionó el agua a los israelitas en el desierto (también Justino, *Apol.,* I,63 [PG 6,424], donde Jesús es el que se aparece a Moisés en la zarza ardiente). Según la posterior interpretación patrística, Isaías veneró a las tres divinas personas con su «Santo, santo, santo» (Is 6,3), y Jesús es identificado con uno de los serafines que aparecen al lado de Yahvé. Otra posible interpretación de Jn 12,41 es que Isaías contempló el futuro y vio la vida y la gloria de Jesús. Ésta es ciertamente la idea que aparece en la sección de las visiones de la *Ascensión* de Isaías (esta parte del apócrifo es del siglo II y de inspiración cristiana). Eclo 48,24-25 dice que gracias a su poderoso espíritu previó Isaías el futuro y predijo lo que habría de suceder hasta el fin de los tiempos.

Versículos 42-43: *La fe tímida de algunos miembros del Sanedrín*

Después de interpretar en términos isaianos la general negativa a creer, Juan hace mención especial de algunos jefes que creían, pero no profesaban su fe públicamente. El autor desaprueba su comportamiento con tanta energía que con ello da a entender claramente que

pensaba en un abuso de su época. La mención de la excomunión de la sinagoga en los vv. 42-43 va dirigida a los judíos de finales del siglo I que creían en Jesús, pero temían confesar su fe. En cuanto a la noticia de que Jesús contaba con seguidores entre los miembros del Sanedrín, Juan habla en otros pasajes de Nicodemo (3,1; 7,50); todos los evangelios mencionan a José de Arimatea, que era miembro del Sanedrín (Mc 15,43), y Lc 18,18 se refiere a otro joven miembro del Sanedrín. En Hch 6,7 se nos informa de que en los primeros días de la Iglesia de Jerusalén «incluso gran cantidad de sacerdotes respondían a la fe» (además, Hebreos parece dirigirse a los sacerdotes convertidos; cf. 3,1). Esta noticia joánica acerca de los jefes que creían en Jesús sólo aparentemente se contradice con 7,48, donde los fariseos niegan que entre las autoridades hubiera alguien que creyera en Jesús. En 12,42 deja en claro el autor que los fariseos no sabían nada acerca de estos creyentes.

En la ordenación actual del evangelio, en que los caps. 11-12 parecen haber sido añadidos al ministerio público, este balance de 12,37-43 constituye el final del Libro de los Signos; su tono resulta francamente pesimista, pues los signos de Jesús no han despertado en muchos la fe. Pero este balance corresponde más bien al final del Libro de la Gloria (20,30-31), y allí se afirma que, después de todo, los signos de Jesús lograron su propósito. Si estos signos no lograron convencer a los judíos, se consignan aquí por escrito para confirmar la fe de los cristianos y dar vida a los que creen.

45. *JESÚS RESUME EN UN DISCURSO SU MENSAJE* (12,44-50)

12 44 Entonces Jesús dijo gritando:
«Cuando uno cree en mí,
no es en mí en quien cree,
sino en el que me ha enviado.
45 Y cuando uno me ve a mí,
ve al que me ha enviado.
46 Yo he venido al mundo como luz,
para que ninguno que cree en mí
quede en tinieblas.
47 Al que escucha mis palabras y no las cumple,
yo no le juzgo,
pues no he venido para juzgar al mundo,
sino para salvarlo.
48 El que me rechaza y no acepta mis palabras
ya tiene quien lo juzgue:
el mensaje que he comunicado,
ése lo juzgará el último día.
49 Porque yo no he hablado en nombre mío;
no, el Padre que me envió
me ha encargado él mismo
lo que tenía que decir y que hablar,
50 y yo sé que este encargo suyo significa vida eterna;
por eso lo que yo hablo,
lo hablo tal y como me lo ha dicho el Padre.»

NOTAS

12,45. *ve. Theorein (cf.* Apén. I:3), un verbo que frecuentemente se refiere a una visión espiritual en profundidad. Cf. 14,9: «Quien me ve a mí está viendo al Padre.»

47. *escucha mis palabras.* El complemento del verbo «escuchar, oír» es aquí *rēma,* como en 8,47. Otras veces (unas diez) el complemento es *logos o phōnē* («voz»).

no las cumple. Hay manuscritos de peso (P^{66c}; Beza) a favor de la omisión de la partícula negativa. El resultado, «y las guarda», da un tono laudatorio a todo el versículo.

48. *rechaza.* Éste es el único pasaje de Juan en que aparece el verbo *athetein.* Se encuentra cinco veces en Lucas, una tercera parte de las que aparece en todo el NT.

acepta mis palabras. Una expresión semejante en Mt 13,20.

ya tiene quien lo juzgue. Recuérdense los dos matices de este verbo, «juzgar, condenar», en el uso joánico de *krinein* (cf. nota a 3,17).

49. *en nombre mío.* Literalmente, «de [*ek*] mí mismo» en otras trece ocasiones usa Juan la preposición *apo.*

he hablado. Otra variante escasamente atestiguada es «he bebido». Bultmann, 263, piensa que originalmente el primer verso de este versículo iba unido al último del v. 50, y que lo comprendido entre ambos es el comentario del evangelista.

50. *significa.* Literalmente, «es».

lo que yo hablo. Cf. 8,28: «Yo digo estas cosas como el Padre me las ha enseñado.»

COMENTARIO

El discurso de Jesús que recoge este pasaje está a todas luces fuera de su contexto original. Si Jesús se ha ocultado (12,36), este discurso carece de auditorio o de escenario. Una solución, adoptada por Bernard y otros, consiste en trasferir los vv. 44-50 a otro lugar entre 12,36a y 36b. Bultmann considera los vv. 44-50 como parte de un extenso discurso sobre la luz que constaría de 8,12; 12,44-50; 8,21-29; 12,34-36 y 10,19-21. No hace falta decir que estas ingeniosas sugerencias carecen de todo respaldo. Boismard, *Le caractère,* indica que este discurso presenta ciertas peculiaridades estilísticas (cf. notas) y sugiere que este fragmento de material joánico pudo transmitirse independientemente. El hecho de que 12,46-48 presente muchas semejanzas con 3,16-19 (cf. *supra,* p. 383) hace muy verosímil la idea

de que, en parte, 12,44-50 es una variante de materiales recogidos en otros pasajes de Juan, pero conservados por un discípulo diferente. En la redacción final del evangelio fue añadido probablemente este discurso donde menos trastorno pudiera ocasionar (a una solución parecida llegábamos a propósito de 3,31-36). De hecho, el redactor acertó, pues este breve discurso, que actualmente aparece al final del Libro de los Signos, constituye un excelente resumen del mensaje de Jesús.

Las frases de los vv. 44 y 45 emparejan claramente las ideas: *creer* en Jesús es creer en el que le envió; *ver* a Jesús es ver al que le envió. Aún veremos una tercera afirmación en este mismo sentido en 13,20 (un versículo que resulta extrañamente fuera de lugar): «Quien recibe a uno cualquiera que yo envíe, me recibe a mí, y *quien me recibe [lambanein] a mí, recibe al que me ha enviado,»* Apenas hay diferencia alguna entre estas tres sentencias, puesto que creer en, ver y recibir a Jesús son fundamentalmente una y la misma cosa. En Mt 10,40 aparece otra forma de la misma afirmación: «El que os recibe a vosotros, me recibe a mí, y el que me recibe *[dechesthai]* a mí, recibe al que me ha enviado *[apostellein;* Juan usa *pempein].»* Como este paralelo de Mateo se aproxima más a Jn 13,20, reservamos el comentario para cuando estudiemos este pasaje. Pero recordemos que, como ya hemos visto, Mt 10,38-39 es paralelo de Jn 12,25-26.

Después de insistir en su relación íntima con el Padre, Jesús vuelve a hablar en los vv. 46 ss de su misión entre los hombres. Mucho de lo que dijimos a propósito de 3,16-19, un pasaje estrechamente paralelo, podría aplicarse aquí. Si en el v. 46 se ofrece la luz a los que creen en Jesús, en los vv. 47-48 se habla de los que no aceptan o no guardan sus palabras, con lo que le rechazan. La condena, en el v. 47, de los que oyen las palabras de Jesús *(akouein* con genitivo, lo que normalmente significa entender), pero no las guardan *(phylassein),* se parece a la crítica expresada en Mt 7,26 acerca de «el que escucha *[akouein* con genitivo] estas palabras mías y no las *pone por obra».* Cf. también Sant 1,22. El «cumplir» (= «guardar») joánico no es realmente muy distinto del «poner por obra» de Mateo, pues ambos verbos significan lo mismo en definitiva (cf. el uso de *phylassein* en Mc 10,20 acerca de la observancia de los Diez Mandamientos; el hebreo *šmr* tiene la misma gama de significados). Si la primera parte de Jn 12,47 tiene su correspondiente paralelo en Mateo, la segunda parte del v. 47 lo tiene también en Lc 9,56, según algunos manuscritos: «Pues el Hijo del Hombre no vino a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas.»

En la nota correspondiente indicábamos el carácter lucano del verbo «rechazar», que aparece en el v. 48; cf., por ejemplo, Lc 10,16: «Quien os rechaza a vosotros, me rechaza a mí; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado.» Éste es el equivalente en Lc de Mt 10,40, que antes hemos citado como paralelo de Jn 12,44-45. En este discurso típicamente joánico tenemos, por consiguiente, numerosas sentencias con paralelos sinópticos. Otro rasgo del v. 48 es que contiene elementos de escatología final y realizada. La escatología realizada aparece en la primera parte, en que se afirma que quien rechaza a Jesús y no acepta sus palabras es juzgado por la palabra misma que pronuncia Jesús. Todo esto contrasta con el elemento de escatología final que aparece en Mc 8,38 (Le 9,26): «Quien se avergüence de mí y de mis palabras... también de él se avergonzará el Hijo del Hombre cuando venga con la gloria de su Padre entre los santos ángeles.» Pero en Jn 12,48 aparece la escatología final cuando en el último verso del v. 48 se hace referencia al último día (Bultmann, 262[7], naturalmente, lo atribuye al redactor eclesiástico). Nótese que la última parte del v. 48 se da como explicación de la primera; ello indica que en la época del NT no se establecía una oposición tan neta como ahora entre escatología final y escatología realizada.

En los vv. 48ss tenemos numerosos ecos del Deuteronomio, como ha hecho notar M. J. O'Connell, *The Concept of Commandment in the Old Testament: TS* 21 (1960) 352 (también veíamos semejanzas con el Deuteronomio en 12,37). La idea de que Dios castigará la negativa de su pueblo a escuchar a su mensajero es, por supuesto, muy antigua. Pero hemos de prestar atención especial a Dt 18,18-19, donde Dios habla del profeta semejante a Moises: «Pondré *mis palabras* en su boca y les dirá lo que yo *le mande. A quien no escuche las palabras* que pronuncie en mi nombre, yo le pediré cuentas.» Podemos señalar muchos puntos de coincidencia entre Juan y el Deuteronomio, siguiendo a Boismard, *Les citations.* En los vv. 47-48 utiliza Juan los verbos «escuchar» y «aceptar» para describir la reacción de los oyentes ante las palabras de Jesús. El TM del Deuteronomio utiliza el verbo «escuchar, atender a», mientras que el targum arameo (Pseudo-Jonatán) tiene el verbo *q^{e}bal,* que significa a la vez «aceptar» y «escuchar». (Boismard se sirve de esto como prueba de que Juan cita targums, pero en este caso no resulta ello muy seguro.) En los vv. 47-48 utiliza Juan el término *rama* con el significado de «palabra» (cf. nota), igual que la versión de los LXX del Deuteronomio. El pasaje de Deuteronomio parece refle-

jarse también en los vv. 49-50. Dios pondrá sus palabras en boca del profeta semejante a Moisés; Jesús no habla tampoco por su cuenta, sino sólo lo que el Padre le ha ordenado. El tema del *mandato,* por consiguiente, es el nervio de ambos pasajes. En el TM del Deuteronomio es Dios el que toma venganza de quien se niega a escuchar; en los targums (Neofiti I, Pseudo-Jonatán) es la *memra* o palabra de Dios la que toma venganza. Lo segundo presenta un paralelo con Juan (v. 48), en que la palabra pronunciada por Jesús es el agente de la condenación.

No todos los paralelos del Deuteronomio se concentran en Dt 18,18-19. Lo cierto es que esta misma idea de que las palabras de Jesús juzgarán o condenarán a quienes se nieguen a aceptarlas se parece a ciertos parajes del Deuteronomio (31,19.26) en que Moisés dice que sus palabras y leyes serán un testimonio contra el pueblo si éste no las guarda. Ello resulta aún más interesante si recordamos que Jn 5,45, donde se dice que será el mismo Moisés el que acusará a los judíos de no creer en Jesús.

En Jn 12,49-50 se insiste con toda energía en que Jesús actúa por mandato del Padre. Este mandato (cf. Apén. I:5) se refiere no sólo a lo que Jesús dice (v. 49), sino también a sus actos, pues en 10,18 se habla de un mandato del Padre en relación con la muerte y resurrección de Jesús. Por supuesto, este mandato no le viene impuesto a Jesús desde fuera, sino que es una faceta más del tema, tantas veces repetido, de que Jesús y el Padre tienen una misma voluntad (5,30; 6,38). Este mandato que Jesús ha recibido del Padre afecta a los hombres. Como muy bien ilustra 12,50, implica la vida eterna para los hombres, y ello porque las palabras y obras de Jesús, en cuanto que responden a aquel mandato, son en sí mismas fuente de vida eterna (6,68; 10,10). También en este caso respiramos la atmósfera del Deuteronomio, donde el concepto de «mandato» define la forma en que Israel habrá de realizar su vocación como pueblo santo de Dios. Dt 32,46-47 dice que el mandamiento de Dios comunicado a través de Moisés es un principio de vida para el pueblo; el hombre vive de toda palabra que sale de la boca de Dios (Dt 8,3). También en los sinópticos hallamos un eco de la relación que hay entre el mandato divino y la vida. En Lc 10,25-28, cuando un escriba pregunta a Jesús qué ha de hacer para heredar la vida eterna, se le dice que vivirá si guarda el mandamiento de Dios escrito en la Ley.

En Juan, sin embargo, se advierte claramente que el mandamiento de Dios que significa la vida eterna es mucho más que cualquier mandamiento del AT. Se trata aquí de la palabra de Dios pronunciada por Jesús, que viene a resumir para el futuro las obligaciones que de la alianza se derivan para el creyente. En 5,39 criticaba Jesús la ineficacia de los judíos al escudriñar las escrituras del AT, en que creían tener la vida eterna. Ahora explica Jesús positivamente que los hombres encontrarán la vida eterna en su palabra. De este modo, y a su estilo, este breve discurso de Jesús, colocado como una declaración sumaria al final del ministerio público, es la versión cristiana de lo que Moisés había proclamado «cuando terminó de comunicar todas estas palabras a Israel» (Dt 32,45-47):

Fijaos bien en todas las palabras que yo os he comunicado hoy... que vuestros hijos pongan por obra todos los artículos de esta ley.

Porque no son palabras vacías para vosotros, sino que por ellas viviréis.

BIBLIOGRAFÍA

M.-E. Boismard, *Le caractère adventice de Jo., XII, 45-50,* en SacPag II, 188-92.

— *Les citations targumiques dans le quatrième évangile:* RB 66 (1959) esp. 376-78, sobre 12,48-49.